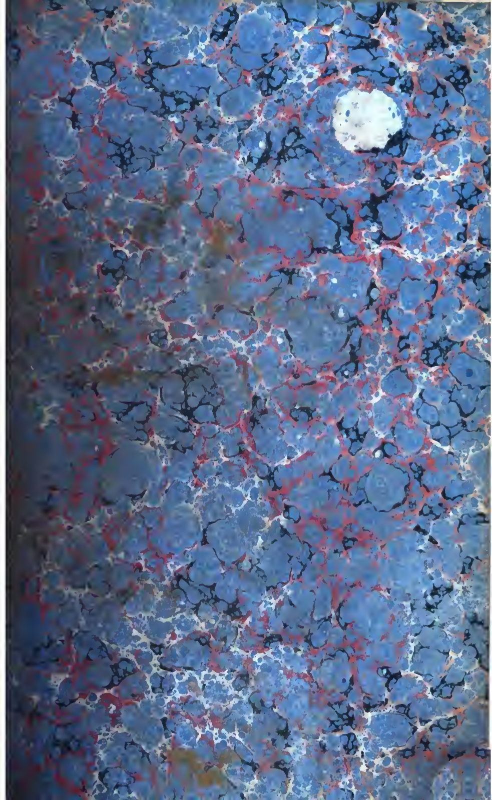








HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE ALLEMANDE.



Esta obra ha sido adquirida en el pe-
do hecho en el año de 1856 siendo
Rector el Exmo Sor D. Tomás Corral y O.

El Bibliot.º gral



HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

DEPUIS KANT JUSQU'A HEGEL,

PAR

J. WILLM,

Inspecteur de l'Académie de Strasbourg.

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT

(ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES).

TOME PREMIER.



PARIS,

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,

quai des Grands-Augustins, 19.

1846.

STRASBOURG, IMPRIMERIE DE G. SILBERMANN.



AVANT-PROPOS.

L'ouvrage que nous livrons aujourd'hui au jugement du public a été couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, en 1845. Cette haute approbation, si elle n'en garantit pas la perfection, doit lui assurer du moins la confiance des lecteurs éclairés auxquels il est adressé. L'auteur, en le composant, n'a eu d'autre ambition que de faire une chose utile.

Entrepris il y a déjà longtemps, cet ouvrage n'avait pas été primitivement destiné à concourir pour le prix proposé par l'Académie. Mais l'auteur a dû saisir avec empressement l'occasion qui s'offrait à lui, de soumettre son travail au jugement de cette compagnie illustre, et, s'il était possible, de le faire paraître sous ses auspices. Familiarisé depuis sa jeunesse avec la littérature et la philosophie de

l'Allemagne, il s'était proposé de décrire en détail le mouvement philosophique dont ce pays a été le théâtre dans les derniers temps, et qui peut se comparer aux plus grandes époques de l'histoire de l'esprit humain.

Commencé par KANT quelques années avant la révolution de 1789, au moment même où la philosophie spéculative paraissait généralement abandonnée; continué par FICHTE, et secondé par l'opposition même de JACOBI; poussé dans une direction nouvelle par M. DE SCHELLING, et porté au plus haut degré d'énergie par HEGEL, ce mouvement semblait près d'expirer vers 1830, et le moment paraissait venu de le résumer et de le juger.

En entreprenant ce travail, l'auteur s'est proposé un double but.

Il a d'abord voulu rendre un service à la France pensante, en lui faisant connaître dans son ensemble et dans ses détails cette philosophie si différente de celle qui dominait ailleurs, à laquelle, pendant les temps agités et héroïques de la Révolution et de l'Empire, la France n'avait pu donner qu'une attention distraite et peu suivie, et qui plus tard ne lui fut communiquée que d'une manière très-générale, par des fragments détachés et par des traductions souvent peu fidèles. Sous la Restauration et depuis,

les jugements les plus hasardés et les plus contradictoires se répandirent en deçà du Rhin sur la philosophie allemande, et avec l'intérêt de plus en plus vif qui se manifestait pour elle, il devenait aussi de plus en plus urgent de la présenter sous son véritable jour et dans toute sa vérité.

En même temps, en traduisant les idées germaniques dans une langue aussi nette et aussi claire que la française, en les soumettant au jugement de l'esprit français, si juste appréciateur du vrai; en déplaçant ces idées du milieu où elles étaient nées, tout en leur laissant autant que possible leur couleur propre et leur originalité, l'auteur espérait rendre service à la philosophie allemande elle-même et à la philosophie en général, qui est d'autant plus près de la vérité qu'elle se dépouille davantage de tout caractère temporaire et national.

Selon le jugement de l'Académie des sciences morales et politiques, l'auteur n'est pas trop resté au-dessous de sa tâche, et, en accordant le prix à son ouvrage, elle en a reconnu l'utilité et encouragé la publication. Si, en jugeant la philosophie allemande, l'auteur ne l'a pas toujours soumise, au gré de l'Académie, à une critique assez complète, du moins il aura mis les esprits attentifs en état de la juger par eux-mêmes, et il aura ainsi contribué

pour sa part à préparer cette critique définitive que le temps seul peut accomplir. Dans ses observations, il a cru devoir se borner aux points les plus essentiels, sans relever tout ce qu'il y avait de faux, de hasardé ou d'incomplet dans les assertions qu'il a rapportées.

En le livrant à l'impression, il a laissé son ouvrage pour le fond tel à peu près qu'il l'avait soumis à l'Académie; mais il l'a tout à la fois abrégé et complété partout où cela lui a paru nécessaire; il en a modifié la forme, et s'est appliqué à en rendre le style d'une élégance et d'une simplicité plus soutenues. Il s'est fait surtout un devoir d'être toujours aussi clair que la matière le comportait; et s'il n'a pas réussi à rendre son ouvrage accessible à toutes les intelligences cultivées, il espère du moins être compris de tous ceux à qui les questions philosophiques sont quelque peu familières, et qui voudront se donner la peine de suivre la discussion avec l'attention qu'elle exige.

L'auteur, sans renoncer à son droit de critique, et tout en exerçant ce droit avec une modération qu'il regarde comme un devoir, a donné ses plus grands soins à l'analyse des principaux monuments de cette curieuse philosophie, à l'exposition détaillée des divers systèmes qui la composent. Deux méthodes pouvaient être suivies à cet égard. On pouvait se con-

tenter de saisir partout le sens des doctrines et de le rendre à peu près en langage ordinaire, en évitant les termes techniques et les formules savantes; ou bien l'on pouvait conserver, en les traduisant exactement, ces termes et ces formules, en laissant à chaque pensée sa forme propre, sa forme native. En suivant la première de ces deux méthodes, on risque de sacrifier la fidélité à la clarté; en observant la seconde, on subordonne la clarté à la fidélité. Dans cette alternative, l'auteur s'est décidé pour celle-ci; il a cherché à rendre son exposition tout à la fois claire et fidèle, mais avant tout exacte et vraie. Il n'a pas craint de laisser à chaque système sa forme et son langage; mais en même temps, très-souvent, dans les résumés surtout, après avoir rapporté les propres paroles des philosophes, il a cherché à les rendre en langue vulgaire pour ainsi dire. La philosophie proprement dite est une science sévère, qui a sa langue savante tout comme la physique et la géométrie. La philosophie allemande surtout est hérissée de termes et de formules que l'on ne peut ignorer, si on veut la comprendre.

L'obscurité que l'on reproche à cette philosophie est plutôt relative que réelle; elle se dissipe de plus en plus pour celui qui veut bien en faire une étude sérieuse et patiente, et qui, en apportant à cette étude

la connaissance de la philosophie antérieure, se sera avant tout bien pénétré du système de Kant.

C'est pour cette raison sans doute que l'Académie a demandé que ce système fût exposé avec le plus de détail, et c'est aussi pour cela que nous lui avons consacré une si grande place dans notre ouvrage. Cette grande place, Kant se l'est faite lui-même. Si les historiens allemands de la philosophie contemporaine, écrivant pour leur nation, peuvent passer rapidement sur les doctrines de Kant, parce qu'elles sont trop généralement connues et qu'elles ont pour ainsi dire pénétré dans l'intelligence publique, l'historien qui écrit pour la France ne saurait les exposer avec trop de détails.

Quant aux doctrines particulières aux philosophes allemands, il eût été intéressant de les comparer avec les systèmes les plus renommés de l'antiquité et des temps modernes; mais alors il aurait fallu renoncer au plan que l'auteur s'était tracé et que le sujet lui-même lui imposait; pour ne pas grossir outre mesure le volume de sa composition, il aurait été obligé de restreindre les analyses, c'est-à-dire, la partie la plus incontestablement utile de son travail. Il a dû en conséquence se borner à faire quelques rapprochements, laissant au lecteur le soin de pousser la comparaison plus loin.

L'auteur s'est du reste expliqué dans l'introduction sur le plan qu'il a cru devoir suivre et sur les raisons qui ont motivé ce plan. Il s'est principalement attaché aux chefs d'école, à Kant, à Fichte, à Schelling, à Hegel, et après eux aux chefs de l'opposition, à Jacobi, à Herbart. Les philosophes de second ordre ne seront pas oubliés; mais leurs ouvrages, parmi lesquels il en est de fort intéressants, ne pourront pas être analysés. On se bornera à les indiquer à la suite des écoles auxquelles ils appartiennent par leur esprit général.

Cet exposé de la philosophie allemande s'arrêtera à la mort de Hegel, et se terminera par un esquisse rapide de l'état actuel de la spéculation en Allemagne, dont l'auteur se réserve de tracer le tableau dans un ouvrage spécial.



LA

PHILOSOPHIE ALLEMANDE,

DEPUIS KANT JUSQU'A HEGEL.

INTRODUCTION.

Avant d'entrer en matière, il nous paraît convenable de préciser le point de vue de notre critique, et de caractériser rapidement les principales phases de la philosophie allemande, depuis Leibnitz jusqu'à nos jours. Tel sera l'objet de cette introduction. Nous la terminerons par l'indication du plan général que nous nous proposons de suivre dans le cours de cet ouvrage.

I. La critique historique, la critique littéraire ont leurs règles : la critique des systèmes de philosophie doit avoir les siennes. Mais avant de déterminer quelles sont ces règles et quel en est le principe, il faut la définir elle-même.

L'historien de la philosophie a une double critique à exercer, l'une historique, l'autre philosophique.

L'histoire générale de la philosophie peut être critique seulement comme doit l'être toute œuvre historique, en ce qu'elle ne doit admettre que des faits avérés, exacts, bien saisis en eux-mêmes et dans leur ensemble.

Puiser l'histoire de la pensée aux sources les plus pures et les plus authentiques et la présenter dans toute sa vérité;

laisser à chaque penseur son esprit et son langage, à chaque système sa manière et sa forme propre; chercher à comprendre les rapports historiques et réels des doctrines diverses, leur filiation, leurs différences et leurs harmonies; exposer les faits essentiels sans prévention, sans haine comme sans faveur, et avec une pleine confiance dans le progrès et le triomphe définitif de la raison : voilà, ce nous semble, tous les devoirs de celui qui entreprend d'écrire l'histoire générale de la philosophie.

Quant à cette autre critique qui juge la valeur réelle des doctrines, elle se fait pour ainsi dire d'elle-même, pourvu que l'histoire soit vraie et complète. Le plus souvent, en effet, les systèmes trouvent dès le moment où ils apparaissent leur critique dans les systèmes rivaux, et toujours dans ceux qui les suivent. Aristote est la réfutation de Platon, Zénon celle de d'Épicure. Quelquefois l'absurdité évidente des conséquences logiques et pratiques d'une opinion suffit pour en faire éclater la fausseté. Le simple exposé de la morale de Volney et de la psychologie de Cabanis ruine le sensualisme de Locke et de Condillac, avant même que les Royer-Collard et les Cousin viennent l'attaquer jusque dans son principe et ses fondements.

Mais si, dans une histoire générale de la philosophie, où toutes les doctrines sont mises en présence, où elles se complètent, se corrigent et se réfutent mutuellement, où toutes ne paraissent que comme autant de matériaux et de fragments d'un système définitif à venir, la critique philosophique peut sembler superflue, parce qu'elle résulte de l'exposé même des faits, il n'en est pas ainsi de l'histoire comparée des systèmes; car pour comparer entre elles deux doctrines différentes, il faut les juger en vue d'une troisième, et toutes ensemble il faut les citer devant le tribunal de la raison individuelle, éclairée et appuyée par la raison des siècles passés. Il n'en est pas de même surtout lorsqu'il

s'agit de faire connaître l'état de la philosophie chez une nation étrangère, les résultats d'un mouvement philosophique à une époque donnée. Alors à l'exposé historique doit se joindre un examen critique, surtout si les systèmes dont il s'agit sont les derniers dans l'ordre des temps, et si le temps ne s'est pas encore chargé de les apprécier lui-même et de les réduire à leur juste valeur.

Mais cet examen sur quels principes s'appuiera-t-il? D'après quel code ce procès devra-t-il s'instruire et se juger?

La critique historique a ses principes d'exégèse, ses maximes de logique, de psychologie, de sens commun, de vraisemblance. Les systèmes de mathématiques ou de physique peuvent se vérifier par le calcul ou par l'expérimentation. La critique esthétique et littéraire peut invoquer, à l'appui de ses décisions, l'autorité des grands maîtres et de leurs œuvres, les traditions de l'art, les applaudissements des peuples, et, à leur défaut, les règles éternelles du beau et du vrai, qui se retrouvent aisément dans toutes les consciences éclairées. Mais pour la critique philosophique, qui doit discuter les principes des systèmes nouveaux et rechercher la part d'erreur et la part de vérité qui s'y rencontrent, quelle sera la règle de ses appréciations, sur quelle autorité se fondera-t-elle pour faire admettre ses jugements?

Le théologien, appelé à dire son avis sur un système philosophique, le jugera d'après sa foi religieuse, les dogmes et les traditions de son Église; l'homme politique l'approuvera ou le condamnera selon que ce système s'accorde ou paraît en opposition avec ses vues sur les intérêts et les nécessités de la société. L'homme du monde, enfin, qui, étranger à toute spéculation, ne connaît et ne comprend que la philosophie du sens commun, ne le jugera vrai qu'autant qu'il est compatible avec son expérience actuelle, et le rejettera peut-être, comme il en arriva d'abord au système de Copernic, pour peu qu'il s'écarte des apparences et de l'opinion vul-

gaire. Mais le philosophe, d'après quel modèle, d'après quels principes appréciera-t-il les doctrines philosophiques?

Le vrai philosophe ne se contentera pas d'opposer une doctrine à une autre, ou de juger tous les systèmes d'après une doctrine arrêtée, ni de prendre au hasard, dans les théories diverses, ce qui est à sa convenance : il les soumettra toutes à une critique indépendante et fondée sur des principes qui soient, s'il est possible, au-dessus de toute critique et à l'épreuve de toute objection.

Or, existe-t-il de pareils principes et quels sont-ils?

La critique philosophique est ou purement *logique*, lorsqu'elle ne porte que sur la forme des systèmes; ou elle est *matérielle*, lorsqu'elle en discute à la fois la méthode et les principes.

La critique logique peut s'exercer sans convictions philosophiques, dans l'intérêt du scepticisme le plus absolu comme dans celui d'une opinion positive. Elle est indifférente quant aux principes : elle les admet par supposition, et se borne à examiner si les conséquences qui en sont déduites, le sont légitimement, et si toutes les conséquences possibles ont été épuisées, en un mot si le système a été légitimement et intégralement déduit des principes posés. Ce n'est pas la solidité de l'édifice qui est examinée, mais seulement la disposition intérieure, son plan, son exécution : c'est une question d'art, de symétrie, de convenance.

La critique purement logique est facile à exercer, et, en général, a peu de prise sur les doctrines qui ont véritablement marqué dans l'histoire de la philosophie. Mais elle devient presque matérielle, lorsque, poussant des principes donnés jusqu'à leurs dernières conséquences, et faisant éclater à tous les yeux l'absurdité de celles-ci, en les mettant en présence des faits ou de vérités incontestables, elle en infère la fausseté de ceux-là, et ruine ainsi l'édifice par sa base, en vertu de cette loi qui déclare faux tout principe

duquel on peut déduire légitimement et loyalement une seule conséquence évidemment fausse, bien que de la vérité des conséquences on ne puisse pas réciproquement conclure à celle des principes.

Cette loi selon laquelle la vérité ne saurait renfermer le germe de l'erreur, est une loi logique, et les lois logiques sont au-dessus de toute contestation : elles sont reconnues tacitement par tous les penseurs et forcément respectées par les sceptiques eux-mêmes. Ces lois fournissent donc un premier moyen de critique, non pas seulement de critique logique, mais encore, dans de certains cas, de critique réelle, bien que purement négative.

La critique qui porte sur la méthode n'est pas seulement logique; elle est matérielle en partie, puisqu'elle atteint quelquefois jusqu'aux principes, et puisque la méthode est elle-même une partie importante de la philosophie, ou pour mieux dire, la philosophie de la philosophie. Lorsque Kant reproche à Locke, non pas de n'avoir reconnu d'autres sources de nos connaissances que les sens et la réflexion, mais d'avoir, après cela, essayé de s'élever au-dessus de l'expérience, et prétendu à la possession de principes et de vérités que, évidemment, l'expérience ne saurait fournir, il ne l'accuse pas seulement d'inconséquence, il ébranle le système de Locke tout entier.

La critique de la méthode ne s'informe ni de la vérité des principes en soi, ni de la justesse de leurs conséquences. Elle s'enquiert de la légitimité de ces principes, de la source où ils sont puisés, du droit sur lequel ils se fondent, de leur origine. Elle repousse les hypothèses, les assertions gratuites et hasardées, et ne permet pas que sur une base mal assurée ou incomplète, s'élève un système qui ait la prétention de renfermer toute vérité : elle examine, en un mot, si l'analyse s'est élevée assez haut, et si la synthèse est suffisamment justifiée.

Mais pour faire ainsi la critique de la méthode, il ne suffit pas des règles générales que fournit la logique, et qui sont les mêmes pour toutes les sciences; il faut de plus des principes arrêtés quant à la méthode philosophique, c'est-à-dire, sur les sources de la vérité, et en philosophie, la méthode est presque la science même, puisqu'elle y conduit. Dans l'origine Fichte se proposait uniquement de perfectionner la philosophie de Kant, en la posant sur un fondement plus solide, et en lui donnant une forme plus rigoureusement scientifique, en l'établissant sur un principe suprême, et en l'en faisant découler tout entière. Mais avancer qu'un système devait reposer matériellement sur une proposition unique et en être déduit tout entier, c'était revenir au dogmatisme absolu que Kant avait combattu, c'était entrer dans d'autres voies que les siennes, et par conséquent tendre vers d'autres résultats. En philosophie tout dépend du point de départ, et le point de départ est donné par la méthode, par la théorie des sources et des caractères de la vérité.

Ainsi donc, pour se livrer à l'examen des méthodes, il faut s'être fait, si ce n'est une méthode définitive, du moins des règles sur cette méthode, règles qui sont données dans l'idée même que l'on doit s'en faire : il faut avoir des convictions sur la nature de la vérité, et sur les sources où l'on doit la puiser. Il faudra quelque chose de plus, lorsqu'il s'agira non pas seulement de se prononcer sur les caractères de la vérité en général, ou sur les conditions générales de la vérité philosophique, mais encore de décider entre les opinions émises à cet égard. L'évidence de Descartes suffira-t-elle pour reconnaître le vrai? Admettra-t-on avec Leibnitz, comme caractères de l'évidence, le principe de contradiction et la raison suffisante? Partira-t-on, comme les mathématiciens, de définitions et d'axiomes d'une certitude prétendue immédiate, ou bien ces axiomes eux-mêmes doivent-ils être vérifiés et ramenés à leur origine? Pour répondre à ces ques-

tions, il suffira de savoir distinguer entre la vérité logique et la vérité matérielle, entre l'évidence relative et l'évidence absolue.

Mais lorsqu'on demande si, avec Condillac, on n'admettra que de *premiers faits*, et non plus de premiers principes, fondés sur la raison et s'imposant à l'esprit par son seul développement, par cela seul qu'il pense; ou si, avec Spinoza et Fichte, on ira à la recherche d'un fait primitif unique ou d'un premier principe unique, pour en déduire non-seulement toute vérité, mais encore toute existence, c'est demander si l'on sera sensualiste ou rationaliste, panthéiste ou idéaliste; c'est vous demander une véritable déclaration, non pas uniquement de méthode et de procédés, mais de principes matériels. Des principes, il en faut partout et toujours, et Condillac lui-même, quand il disait avec tant d'assurance qu'il ne fallait plus de premiers principes, mais de premiers faits, n'énonçait pas un fait, mais proclamait, par une inconséquence inévitable, un principe, si ce n'est de philosophie proprement dite, du moins de recherche et de méthode.

Ainsi la discussion des méthodes est inséparable de celle des principes, et toute critique véritable des systèmes de philosophie est une critique réelle et positive.

Il faut donc apporter à cet examen non-seulement des maximes logiques, des règles générales de méthode et d'observation philosophique, des précautions sceptiques, mais une philosophie toute prête quant aux principes fondamentaux, si ce n'est close et arrêtée, une philosophie actuelle et affirmative, si ce n'est définitive et complète.

Nous avons dit que la critique sera réelle, c'est-à-dire, qu'elle ne sera pas seulement logique et sceptique, mais fondée si ce n'est sur un système, du moins sur les principes d'un système. Il ne s'agit pas en effet, dans l'examen critique des philosophies, d'opposer un système personnel

aux doctrines qu'on juge, ou d'apprécier les philosophies historiques d'après tel ou tel autre système historique. L'histoire de la philosophie écrite par un disciple servile de Condillac, de Kant, de Hegel, n'est jamais une histoire impartiale et véridique..Il est du plus haut intérêt d'entendre Napoléon, relégué à Sainte-Hélène, juger les campagnes d'Alexandre, de César, de Fréderic II; mais Condillac, dans son *Traité des systèmes*, Hegel, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, sont moins à comparer à des généraux qui apprécient les dispositions stratégiques des autres grands capitaines, ou à de grands artistes qui jugent avec impartialité les œuvres de leurs devanciers, qu'à des puissances nouvelles qui font le procès à des puissances rivales ou déchues. Hegel lui-même, qui pourtant admettait dans l'histoire un développement organique et nécessaire, une succession régulière d'évolutions prédéterminées de l'esprit universel, refusait, en 1816, à toutes les nations étrangères, jusqu'à la moindre notion de la vraie philosophie[1], et déclarait que, en Allemagne même, il n'y avait eu avant lui, dans les derniers temps, de philosophies que celle de Kant, perfectionnée par Fichte, et celle de M. de Schelling[2].

C'est donc moins un système que les principes d'un système large et universel, tels que peut les fournir une méditation indépendante et éclairée par l'étude de l'histoire de la philosophie, qu'il faut apporter à l'examen des doctrines nouvelles, avec un jugement aussi exempt que possible de toute prévention de nation ou d'école, et avec l'habitude des discussions philosophiques, et la connaissance générale des méthodes.

C'est du moins dans ce sens que nous nous efforcerons de diriger notre critique, que du reste nous exercerons avec

[1] *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Œuvres, t. XIII, p. 4.

[2] Là même, l. XV, p. 611

la réserve et la modération que nous commande le sentiment de notre propre insuffisance, joint à la conviction que nul système, que nulle forme déterminée ne peut embrasser toute la richesse de l'esprit humain, et renfermer toute la vérité; que tout système de philosophie, quelque riche et quelque magnifique qu'il soit, n'est jamais que l'expression finie et temporaire de la vérité éternelle et infinie.

Nous serons sobre d'ailleurs d'observations critiques, persuadé que nous sommes qu'un exposé fidèle et consciencieux des faits, les rend le plus souvent superflues pour des esprits judicieux et exercés, et que la meilleure critique des systèmes est celle qui résulte immédiatement de leurs propres inconséquences, de leur insuffisance, de leur succession et de leurs rivalités.

Voici quelques-unes des règles qui nous guideront et nous serviront de fil et de flambeau dans notre marche à travers ce dédale de voies qui se croisent et se mêlent sans cesse, de systèmes souvent contradictoires et toujours compliqués.

D'abord, sans avoir une foi superstitieuse dans l'infaillibilité du syllogisme, nous croyons fermement aux lois de la logique, et nous ne pensons pas qu'il soit permis de les violer dans l'intérêt de la vérité. Quoique nous sachions fort bien que tout n'est pas démontrable en philosophie, et qu'il faut faire sa part au sentiment, nous n'admettons pas dans le domaine de la science le ton de l'enthousiasme, de l'inspiration prophétique à laquelle l'imagination a toujours plus de part que la raison; nous demandons que tout soit justifié par des titres légitimes, et que partout règne l'évidence, soit de fait, soit de raisonnement et de déduction; nous examinerons avant tout sur quelle base on entend établir l'édifice intellectuel, et nous sommes convaincu que cette base doit toujours reposer sur la nature raisonnable de l'homme telle qu'elle se révèle à la conscience par une réflexion forte et méthodique.

Sans la foi à cette nature raisonnable, à la conscience réfléchie qui la représente, il n'y a pas de certitude, point de vérité, point d'existence assurée, puisque la vérité réelle n'est que l'être reconnu par la pensée. De cette confiance dans la raison résulte la foi au parfait accord des deux natures, de la nature extérieure ou objective, telle qu'elle s'offre à nous au moyen d'une observation suivie et raisonnée, et de la nature intérieure ou subjective, telle qu'elle se révèle au sens intime par la réflexion ; et le parfait accord de ces deux natures est réciproquement la condition de la véracité du produit de la raison, c'est-à-dire, de l'intelligence qui naît de leur observation simultanée, et qui se développe, s'accroît et s'affermit en proportion de la netteté et de la continuité de cette observation.

Cette foi dans l'intelligence que suppose toute philosophie sérieuse, n'emporte pas du reste l'approbation de toute intelligence, de tout ensemble de convictions actuelles, et encore moins celle de tous les résultats de la dialectique.

Toute philosophie actuelle, en supposant même qu'elle soit entièrement puisée aux sources véritables, qu'elle soit le fruit légitime d'une méditation méthodique, ce que la critique doit vérifier, n'est jamais qu'un système inachevé, un monument incomplet, une forme inadéquate de la philosophie absolue et définitive, à laquelle aspire l'esprit humain dans son développement indéfiniment progressif. Nulle forme déterminée, nul système ne peut épuiser toute la richesse virtuelle de l'esprit, ni représenter l'universalité des choses, et bien qu'il y ait des vérités éternellement les mêmes et des résultats définitivement acquis, le progrès néanmoins réagit sur eux et les fait paraître sous un nouveau jour. Une philosophie n'est jamais qu'un fragment de la philosophie universelle à laquelle tend l'esprit de l'homme et à laquelle il n'arrive jamais, non pas seulement à cause des bornes qui lui sont tracées, mais encore à cause de sa propre grandeur.

Le philosophe le plus assidu et le plus habile à lire dans le grand livre de l'univers et à sonder les profondeurs de l'esprit, est semblable au studieux solitaire de Jan Steen, qui, lisant dans un livre, est sur le point de tourner un nouveau feuillet au moment où la mort ouvre sa porte pour l'appeler à d'autres destinées. Il vivrait des siècles, il lui serait donné de vivre aussi longtemps que l'espèce tout entière, qu'il ne finirait pas de lire jusqu'au bout l'ouvrage qui est ouvert devant lui; et son étude serait d'autant plus interminable qu'il aurait besoin sans cesse de revenir sur sa lecture, qu'à chaque page nouvelle, à chaque nouveau feuillet qu'il tourne, il s'aperçoit qu'il n'a pas assez bien compris ceux qui précèdent, que le second explique le premier, le troisième le second, et ainsi indéfiniment, de telle sorte que la dernière page, à laquelle il n'arrive jamais en cette vie, pourrait seule lui donner l'intelligence de tout l'ouvrage.

Les divers systèmes sont des philosophies incomplètes, qui, alors même qu'elles sont vraies au fond, ne le sont pas dans ce sens que l'on puisse les joindre ensemble par une sorte de raccordement; elles ne sont vraies que comme autant d'éléments homogènes qui, en se combinant et en se pénétrant, peuvent former un même tout organique. Dans ce travail de fusion et de réorganisation, tout ce qu'il s'était mêlé à la vérité de personnel, de local, de temporaire, doit s'en séparer. Mais ce travail, qui serait celui d'une critique absolue, produisant la philosophie définitive, ne peut être que l'ouvrage du temps et ne se consommera qu'avec les siècles. La critique actuelle ne peut qu'y tendre, en approcher, comme la philosophie elle-même y tend sans cesse et en approche de plus en plus.

Et ne nous plaignons pas qu'il en soit ainsi, que l'œuvre philosophique ne soit jamais consommée! Elle n'est pas pour cela semblable au supplice des Danaïdes ou à celui de Tantale. Dans ce lent travail des siècles, il n'y a point d'ouvrier

inutile, d'ouvrage perdu. Chaque système, si imparfait qu'il soit, pourvu qu'il soit légitime, suffit aux besoins de son siècle. L'esprit humain s'y arrête, s'y établit pour un temps; puis il se remet à l'œuvre, et se reconstruit sa demeure plus commode, plus sûre, plus vaste et plus belle. Un repos absolu le plongerait dans un sommeil funeste. Ce travail sans relâche fait sa dignité, sa volupté, sa vie.

La juste confiance que nous devons à la raison nous oblige encore moins à recevoir pour vrais tous les résultats du raisonnement, par cela seul que les lois de la pensée ont été observées, et qu'il n'y a eu pour y arriver ni solution de continuité, ni paralogisme, ni sophisme. Les conclusions ne sont vraies matériellement qu'autant qu'elles sont le produit légitime de principes fondés dans la nature raisonnable de l'homme. Mais comme souvent cette réduction des derniers résultats d'un système à ces principes est chose fort difficile, et comme on peut encore se tromper aisément dans la vérification des principes eux-mêmes, il reste un autre moyen, si ce n'est de nous assurer de la vérité du système, du moins, s'il y a lieu, de nous en faire reconnaître la fausseté. Il y a une sorte de critique préventive et péremptoire qui, bien que toute négative, peut rendre de grands services.

On dit qu'il faut laisser un libre cours à la spéculation et ne pas lui faire un crime des conséquences auxquelles elle peut aboutir. La vérité, en effet, ne se dévoile qu'à une pensée libre et indépendante, et vouloir étouffer une discussion parce qu'elle peut conduire à des résultats désolants et funestes, serait aussi peu servir la société que la vérité. Nous admettons pleinement la déclaration solennelle que Spinoza fit dans le siècle de Louis XIV, que la liberté de la pensée philosophique non-seulement peut être accordée sans danger pour la véritable piété et l'ordre social, mais encore que cette liberté ne peut être interdite qu'au détriment de la paix

publique et de la religion[1]. Mais le respect de cette liberté ne doit pas empêcher qu'on ne puisse protester contre les principes d'un système tout entier, lorsque les conséquences qui peuvent en être déduites loyalement, sont évidemment absurdes et en contradiction avec cette vérité naïve qui s'impose à l'assentiment de tous comme la condition de la vie même de l'esprit, que supposent au fond tous les systèmes et qui éclate à tous les yeux comme la clarté du jour. C'est encore faire un appel à des principes; c'est mettre des principes devenus suspects par leurs conséquences en présence de principes incontestables, et dont nulle spéculation ne peut infirmer dans la conscience la puissante autorité.

Nous ne disons pas que toute philosophie qui s'accorde avec ces principes soit vraie, ni qu'ils puissent tenir lieu de toute philosophie; nous disons seulement que tout système qui est incompatible avec eux, qui les annule, est faux. Nous disons que toute philosophie qui se met en contradiction avec le sens commun, doit être réputée fausse tant qu'elle n'aura pas prouvé qu'il se trompe et pourquoi il se trompe. Quelques observations suffiront pour justifier l'exercice de cette critique péremptoire.

En effet, admettrait-on une philosophie qui aboutirait à nier l'existence du sujet pensant, l'existence même de celui qui l'a produite? Or mon existence actuelle n'est pas plus sûre, pas plus vraie que toute ma manière d'être, toute ma nature interne, avec tous ses sentiments, toutes ses dispositions primitives, avec ses lois, ses besoins, ses tendances. Si mon existence actuelle est tellement au-dessus de toute contestation qu'elle est la mesure de toute certitude, tout ce qui sera reconnu pour être de ma nature sera vrai également, et rien au dehors de moi ne pourra détruire cette vérité, ni y être contraire; car, à moins de renoncer à cette foi dans la raison qui est commune à tous les philosophes,

[1] Voyez l'épigraphe du *Tractatus theologico-politicus*

je sais *à priori* que la vérité est *une* et que la nature des choses ne saurait être en contradiction avec elle-même.

A mesure que l'esprit se développe par la vie et la pensée, il se forme en lui, sur lui-même et sur le monde, des croyances, des convictions, une sorte de philosophie naturelle qui, parce que partout, au même degré de civilisation, elle se montre la même, quant à l'essentiel, et qu'elle paraît indépendante de toutes les différences de mœurs et de langage, est considérée comme la manière de sentir commune à tous les hommes, comme le sens commun, la conscience universelle. Or le sens commun peut être soumis à un double examen, et la critique dont il est l'objet est le commencement de la philosophie de réflexion et une partie essentielle de toute philosophie.

La critique du sens commun est d'abord *psychologique* et ensuite *philosophique*. Sous le premier point de vue elle a pour objet de constater l'origine vraiment psychologique des convictions qui constituent la conscience universelle, de remonter par l'analyse jusqu'à leur source dans la nature intime de l'homme, de rechercher l'histoire de leur développement spontané, afin d'en séparer tous les éléments étrangers, tout ce qu'il pourrait s'y être mêlé de factice et d'imposé : examen plein d'intérêt et dont le succès est abondamment attesté par l'histoire de la civilisation et de la philosophie.

Le second examen du sens commun, la critique métaphysique, consiste à rechercher si, dans les convictions reconnues pour spontanées et vraiment nées du fond de l'esprit, il n'y a point d'illusions; si cette philosophie naturelle est d'accord avec les résultats d'une réflexion libre et méthodique. Ainsi qu'il y a des illusions d'optique, qu'une observation réfléchie, une expérimentation savante dévoile et dissipe, de même il peut y avoir des illusions intellectuelles, morales, religieuses, qu'il est du devoir de la philo-

sophie d'expliquer et de détruire, lorsqu'elle se met en opposition avec les croyances du sens commun, avec les convictions et les espérances du genre humain.

Il ne suffit pas que la philosophie spéculative pose des principes qui paraissent certains et nécessaires et qu'elle en déduise un système conséquent et parfaitement lié dans toutes ses parties; si, dans ses résultats, elle n'est pas d'accord avec la conscience naturelle, il faut encore qu'elle prouve directement que cette conscience se trompe, qu'elle montre où est la cause de son erreur et qu'elle réussisse à dissiper ses illusions. Tant que la spéculation n'aura pas satisfait à ce triple devoir, dans son opposition à la philosophie spontanée et naïve, elle doit être tenue pour suspecte et problématique. C'est ainsi que le système de Ptolémée, le système des apparences, se maintint avec raison comme science tant que le système contraire n'était pas démontré. C'est ainsi que l'Idéalisme, s'il veut se faire admettre, sera tenu de me montrer avec évidence comment il arrive que, les objets sensibles n'existant pas, je les crée par la pensée et donne à mes idées une existence réelle hors de moi, et il faudra qu'il parvienne à dissiper mon illusion à cet égard. C'est ainsi encore que Spinoza, niant la liberté, sera mis en demeure de m'expliquer comment, n'étant pas libre, je me persuade néanmoins de l'être et me crois responsable de mes actions. Il a essayé de le faire; mais on peut affirmer hardiment qu'il n'a pu arracher du cœur de personne, ni même du sien, le sentiment de la liberté. C'est qu'il y a dans la conscience des convictions inébranlables : les convictions nées du sentiment moral sont de ce nombre, et elles nous fournissent un dernier moyen de critique préventive, le plus sûr, le plus infaillible de tous.

Mon existence n'est pas un fait plus assuré que ma nature morale, le sentiment du devoir. Non-seulement nulle philosophie ne saurait être admise à en prouver la nullité, mais

encore tout système qui, dans ses conséquences, même les plus éloignées, y serait contraire, doit être déclaré faux, parce qu'il est impossible qu'une philosophie vraie soit en contradiction avec un fait intime, constant et d'une certitude immédiate. Une doctrine qui, par son application, non à telle ou telle forme de société, mais à toute société, y porterait le trouble et la désorganisation, qui méconnaîtrait toutes les notions du juste et de l'honnête; une doctrine selon laquelle le sentiment de la liberté morale serait un rêve, l'appel à la dignité humaine une prétention risible, le devoir une charge imposée aux faibles, le droit un privilége de la force, l'enthousiasme pour ce qui est noble et grand une folie, le dévouement une chose absurde : une telle philosophie doit être rejetée sans autre examen, non pas seulement comme désolante et funeste, mais comme fausse et mensongère.

L'emploi de cette dernière critique est d'autant plus utile que nul philosophe, quelles que soient d'ailleurs ses convictions, ne consentirait à passer pour un malhonnête homme, et que de tous les reproches qu'on peut adresser à une philosophie, celui que ses adhérents repoussent avec le plus de force, non pas par prudence, mais de bonne foi, est celui d'être anti-morale.

Ainsi les moyens de critique, même sans qu'on ait un système arrêté, ne manquent pas, pourvu qu'on ait des principes, de ces principes surtout que nulle philosophie ne peut infirmer. Nous demanderons à tout système ses titres de légitime origine et de légitime déduction, et nous n'admettrons d'autres principes que ceux qui ont leur racine dans l'esprit et le cœur de l'homme, prêt à rejeter, dans tous les cas et sans hésiter, tout système qui serait impuissant à expliquer et à confirmer les convictions morales, ou qui, dans ses conséquences nécessaires, serait en contradiction avec elles.

II. Avant de commencer à décrire le mouvement philosophique, qui a son point de départ dans la *critique* de Kant, et qui aboutit à l'*idéalisme absolu* de Hegel, il convient de jeter un coup d'œil sur l'histoire de la philosophie en Allemagne depuis Leibnitz, et de voir quelles étaient les dispositions générales des esprits au moment où Kant parut sur la scène.

Quand, vers la fin du dix-septième siècle, le grand Leibnitz, le successeur de Descartes et de Spinoza, l'émule de Locke et de Newton, s'éleva en Allemagne, et mérita une célébrité universelle, il y avait déjà longtemps que ce pays avait contribué pour sa part au mouvement qui poussait l'Europe chrétienne, et avec elle l'humanité tout entière, vers un avenir meilleur. Après avoir reçu avec le christianisme romain les premiers éléments de la civilisation, l'Allemagne, il est vrai, se traîna longtemps, quant aux lettres et aux arts, à la suite du midi et de l'occident. Si, dans les siècles de la scolastique, on y rencontre des docteurs illustres, tels par exemple qu'Albert-le-Grand, ces docteurs n'étaient allemands que d'origine. La philosophie était la même à peu près à Prague et à Leipzig qu'à Paris, à Oxford, à Padoue, à Salamanque, partout soumise à l'autorité ecclésiastique, parlant partout la même langue, et ne connaissant d'autre patrie que l'école. Mais l'Allemagne inventa l'imprimerie au moment même de la Renaissance, et, dans la lutte qui s'engagea contre la scolastique, elle ne fut pas la dernière à se signaler. Erasme de Rotterdam et les auteurs des *Epistolæ virorum obscurorum* se distinguèrent parmi les adversaires les plus redoutables d'une philosophie vieillie et usée. Mais tandis qu'en Italie l'opposition était presque exclusivement littéraire et philosophique, en Allemagne les intérêts religieux prévalurent. Par la réformation, l'esprit germanique, moins avancé en littérature, plus grave et plus sincèrement religieux, prit une glorieuse et puissante initiative, et fit

entrer l'esprit européen dans cette voie de liberté et de progrès qu'il poursuit encore aujourd'hui.

Cependant, l'impulsion une fois donnée, l'Allemagne sembla longtemps demeurer étrangère au mouvement qu'elle avait provoqué, et de toutes les contrées où le protestantisme pénétra, elle fut celle où la philosophie s'affranchit le plus tard. Déjà Giordano-Bruno avait expié dans les flammes les hardiesses de sa pensée (1600); déjà l'Angleterre avait vu naître Bacon, la France Gassendi et Descartes; déjà, dans la même année (1632), Locke et Spinoza avaient vu le jour, lorsque l'Allemagne, après avoir épuisé toutes les horreurs d'une longue guerre civile et religieuse, consumait encore ses meilleures forces en de vaines et stériles controverses. Après la guerre de trente ans, elle eut à refaire jusqu'à sa langue, déchue de la force et de la beauté de la parole de Luther, bizarrement mêlée de locutions étrangères, et méprisée des cours aussi bien que des savants. Quand vers la fin du dix-septième siècle, le professeur Christian *Thomasius* s'avisa de donner des leçons publiques en allemand, et d'écrire en langue vulgaire sur des matières philosophiques, ce fut une innovation qui parut presque aussi dangereuse que ses attaques contre la légitimité des procès de sorcellerie et de la torture. Leibnitz lui-même, né deux années avant la conclusion de la paix de Westphalie, et qui mourut un an après Louis XIV, tout en s'intéressant vivement au perfectionnement de la langue nationale, écrivit de préférence en latin et en français.

C'est de Leibnitz, cependant, que date la philosophie allemande proprement dite. On peut en diviser l'histoire en deux périodes. La première, qui commence vers la fin du dix-septième siècle avec Leibnitz et Thomasius, se prolonge jusque vers 1760. C'est dans la seconde seulement, qui s'ouvre à l'avénement de Lessing et de Kant, que l'esprit allemand put se montrer dans toute sa force et toute son originalité. La

philosophie de Leibnitz, développée et réduite en système par Wolf, règne dans la première presque sans partage. Kant donne l'impulsion dans la seconde. Un éclectisme tendant à concilier ensemble Locke et Leibnitz, ou plutôt une sorte d'anarchie intellectuelle, forme la transition de l'une à l'autre. Leibnitz se rattache à un mouvement déjà commencé et lui imprime une nouvelle énergie. Kant, au contraire, est l'auteur d'un mouvement nouveau et pousse l'esprit philosophique dans plusieurs directions à la fois. C'est ce qui explique pourquoi l'empire de Leibnitz et de Wolf cessa, pour ainsi dire, de lui-même, tandis que Kant règne encore après être descendu du trône.

Quand Leibnitz parut, l'Allemagne savante était retombée dans une sorte de barbarie; la scolastique dominait encore dans les universités, et le grand mérite de ce penseur illustre est d'avoir remplacé une philosophie stationnaire et puérile par une philosophie pleine de vie et de grandeur, d'avoir associé la pensée allemande à la pensée européenne. Leibnitz fit pour sa patrie ce que Bacon et Descartes avaient fait pour l'Angleterre et pour la France; et grâce à l'usage de la langue nationale, devenu depuis Thomasius de plus en plus général dans les écoles et dans les livres de science, la nouvelle scolastique que Wolf établissait sur les ruines de l'ancienne, ne put se maintenir longtemps. D'ailleurs le génie même de cette philosophie que Wolf s'efforçait de renfermer dans des formules étroites et permanentes, se refusait au joug de l'école et à la forme rigoureuse du système.

La philosophie de Leibnitz, qui relevait de Descartes comme celle de Spinoza, excita vivement les esprits. Son hypothèse des Monades et de l'Harmonie préétablie, sa doctrine des idées virtuellement innées, sa Théodicée, sa correspondance avec Bossuet, intéressaient et occupaient ceux-là mêmes qui ne s'en trouvaient pas satisfaits. Le rationalisme, ou, si l'on veut, le réalisme intellectuel qu'il opposa

2.

au sensualisme de Locke, au panthéisme de Spinoza et à l'idéalisme de Malebranche, prit, sous la forme que lui donna le génie méthodique de Wolf, toute l'apparence de l'évidence mathématique. Wolf exposa le premier système complet de philosophie, et son exemple exerça une heureuse influence sur la méthode scientifique en général.

On sait que le parti théologique qui dominait à la cour grossière du despotique Frédéric-Guillaume Ier, fit bannir ce philosophe des États prussiens (1723). Les années de son exil furent précisément l'époque de son triomphe. Les meilleurs esprits de l'Allemagne se prononcèrent pour la nouvelle philosophie, et un des premiers actes de Frédéric II fut de rappeler Wolf à l'université de Halle Son système fut adopté par toutes les écoles protestantes. Il y régna jusque vers 1760, et conserva longtemps après de nombreux partisans. Les préventions théologiques avaient cédé, et le pieux Beausobre à Berlin, lisant sur la fin de sa vie la théologie naturelle de Wolf, n'avait pu s'empêcher de dire : « M. Wolf est plus orthodoxe que moi. »

Cependant, à mesure que l'esprit philosophique de Leibnitz et de ses disciples, Wolf, Baumgarten, Bilfinger, Meyer, Reimarus, se développait, il aspirait à l'indépendance, et ne tarda pas à se tourner contre la philosophie même qui lui avait donné le jour. L'opposition, purement théologique d'abord, s'attaqua bientôt au fond et à la forme du système, dans le seul intérêt de la raison. Malgré son respect pour la mémoire de Leibnitz, son fondateur, l'Académie de Berlin, mit en 1747 au concours l'examen de la Monadologie, et ce fut un adversaire de cette doctrine qui obtint le prix. Vers le même temps, un théologien de Leipzig, *Crusius*, disciple de *Rüdiger*, qui lui-même s'était formé à l'école de Thomasius, laquelle ne reconnaissait d'autre guide en philosophie que le sens commun, essaya d'opposer au système de Wolf une métaphysique, qui fût d'accord à la fois avec la saine

raison et avec l'orthodoxie évangélique. Cette opposition eut peu de succès et ne laissa presqu'aucune trace. Ce qui mit un terme au règne de la philosophie de Leibnitz et de Wolf, ce fut d'abord le progrès général de la littérature et de l'esprit allemand, ensuite l'irruption de la philosophie étrangère, enfin le génie de Kant.

Il y a dans l'histoire de l'esprit humain peu d'époques plus remarquables que le milieu du dix-huitième siècle (1748-1752). C'est alors que Hume publia, sous sa forme actuelle, son *Traité de l'entendement humain*, que parurent les premiers volumes de l'*Histoire naturelle* de Buffon, les premières livraisons de l'*Encyclopédie*, l'*Esprit des lois*, le premier discours de Rousseau, les principaux ouvrages de Condillac; c'est alors que Voltaire, à l'apogée de sa gloire, est l'hôte de Fréderic II; c'est alors enfin que Klopstock publie les premiers chants de la *Messiade*, que Lessing s'élance dans la carrière et que Kant commence la sienne.

Kant, quoique nourri lui-même de la philosophie de Wolf, s'en montra mécontent dès sa jeunesse. Dès 1748, il déclara publiquement que la métaphysique *n'était encore arrivée qu'au seuil de la science*[1], et en 1763 il alla jusqu'à dire qu'une métaphysique vraie était encore à faire[2].

L'empirisme de Locke, le scepticisme de Hume, la philosophie française, représentée en Allemagne par Fréderic II lui-même, y trouvèrent de nombreux partisans. Une sorte d'éclectisme, ou plutôt de syncrétisme, y devint de plus en plus commun. On s'appliqua à écrire avec plus d'élégance que de profondeur sur les matières philosophiques, et Wolf vieillissant, laissa échapper ce cri : Les beaux esprits gâteront tout en philosophie. Cette prophétie du reste ne s'accomplit pas. Parmi ces beaux esprits allait dominer bientôt

[1] Dans l'écrit intitulé : *Pensées sur l'évaluation des forces vives*, § 19.
[2] Dans le *Traité de l'évidence*, § 4.

le grand Lessing, et déjà Kant travaillait avec ardeur à une entière rénovation de la science.

En littérature, comme en philosophie, l'esprit de Leibnitz prévalut longtemps encore après qu'on eut cessé de croire à son infaillibilité. A l'école superficielle et rampante de Gottsched, que combattait avec succès l'école de Zurich, succéda l'école critique de Berlin, dont l'organe fut d'abord le journal intitulé : *Lettres sur la littérature la plus récente* (1759—1764), et ensuite la *Bibliothèque allemande universelle* (depuis 1765). Les principaux rédacteurs des lettres sur la littérature, qui commencent dans l'histoire de l'Allemagne littéraire une époque nouvelle, Nicolaï, Lessing, Mendelssohn, Abbt, tous élevés à l'école de Leibnitz, se montrent encore pleins de son esprit.

Lessing s'occupa principalement de questions d'art et de goût; mais par sa critique savante et profonde, par la publication des *Fragments de Wolfenbüttel*, ouvrage du déiste leibnitzien Reimarus, et par son traité de l'*Éducation du genre humain*, il agita puissamment les esprits, en même temps qu'ils réprimait le zèle de l'intolérance par sa polémique contre le pasteur Gœtze de Hambourg, et surtout par son chef-d'œuvre dramatique *Nathan-le-Sage*.

L'ami de Lessing, l'Israélite Moïse *Mendelssohn*, fut un penseur d'un ordre élevé et un écrivain distingué. Il savait exprimer la pensée philosophique avec clarté et élégance sans lui rien faire perdre de sa profondeur. Il admettait les principes fondamentaux de la philosophie de Leibnitz; mais il y ajouta de nouveaux développements et pensa par lui-même. Il enrichit l'esthétique et la psychologie. Il reprit et perfectionna la preuve cartésienne de l'existence de Dieu, et, tout en donnant dans son Phédon une force nouvelle aux arguments ordinaires de l'immortalité de l'âme, il établit ce dogme sur un argument qui lui est propre, l'harmonie nécessaire de nos droits et de nos devoirs.

Après Lessing et Mendelssohn, on peut encore citer un assez bon nombre de philosophes, florissant de 1760 à 1780, plus ou moins remarquables, éclectiques pour la plupart, les uns plus fidèles à l'école de Leibnitz, les autres plus partisans de l'empirisme de Locke ou de la philosophie française, d'autres enfin n'écoutant que les inspirations de ce qu'ils appelaient le bon sens, le sens commun, qui, le plus souvent n'est que la voix du siècle, l'opinion du grand nombre, fondée sur des apparences ou sur des intérêts qui changent avec elles. Ces tendances diverses sont représentées par *Sulzer* et *Garvé*, *Plouquet* et *Lambert*, *Eberhard* et *Plattner*, *Tetens* et *Basedow*. Lorsque parut la *Critique de la raison pure*, quelques-uns d'entre eux étaient dans la force de l'âge et du talent, jouissant d'une réputation égale, si ce n'est supérieure à celle de Kant avant 1780, et prêts à repousser la dictature que celui-ci se disposait à saisir. Nous allons les caractériser rapidement.

Jean-George *Sulzer*, qui mourut président de la classe de philosophie de l'académie de Berlin, traducteur de Hume, est surtout connu par sa *Théorie universelle des beaux-arts*, en forme de dictionnaire, ouvrage important pour le temps où il parut, et qui contribua à mettre en honneur l'étude de l'*Esthétique*, nom que Baumgarten venait d'imposer à la philosophie des beaux-arts (1750).

Christian Garve, traducteur et commentateur de la morale d'Aristote et des offices de Cicéron, est un moraliste remarquable qui se plaça comme écrivain tout près de Mendelssohn et de Lessing. Son *Essai sur les premiers principes de morale* et son *Traité de l'existence de Dieu* parurent après la *Critique*, et sont en partie dirigés contre elle. Le point de vue psychologique et la règle du sens commun dominent dans ses écrits, modèles du style didactique et ornés d'une grâce sévère.

Geofroi Plouquet, professeur à Tubingue, esprit subtil

et pénétrant, auteur d'un grand nombre d'ouvrages tous écrits en latin, s'occupa surtout à simplifier la syllogistique, et à donner plus de force à la preuve ontologique de l'existence de Dieu. Il établit avec plus de précision la notion de grandeur, distinguant outre la grandeur *discrète* et la grandeur *continue*, la grandeur *intensive*, distinction dont Mendelssohn fit usage dans son Phédon. Plouquet est un des métaphysiciens les plus remarquables entre Wolf et Kant. Il fut surpassé par *Lambert*, génie original et profond, qui sentait comme Kant la nécessité d'une réforme de la philosophie, et fut pendant quelque temps le confident des pensées de celui-ci.

Jean *Henri Lambert*, de Mulhausen en Alsace, descendu d'une famille de réfugiés français, mort en 1777, membre de l'académie de Berlin, célèbre comme mathématicien, après s'être fait remarquer par ses *Lettres cosmologiques*, qui renferment sur le mécanisme de l'univers des idées semblables à celles que Kant avait énoncées dans sa *Théorie du Ciel*, publia en 1764 son *Nouvel organon*, ou *Pensées sur la recherche et les caractères de la vérité*. Cet important ouvrage est divisé en quatre parties : la science des lois de la pensée, d'accord en général avec la logique de Wolf; — la science des caractères de la vérité, caractères purement logiques, et fondés sur le *principe de contradiction* de Leibnitz; — la science des signes ou du langage; — enfin la science des apparences et des illusions qui peuvent nous induire en erreur. Sur les principes exposés dans l'Organon, spécialement dans la seconde partie, où il avait fait, à l'exemple de Locke, l'analyse de l'entendement et recherché les éléments les plus simples de la connaissance, Lambert crut pouvoir établir le plan d'une métaphysique générale toute nouvelle, qu'il publia sous le titre d'*Architectonique*, ou *Théorie des principes simples et premiers de la connaissance philosophique et mathématique*. Ce n'était point au fond une autre méthode

que celle de Wolf que Lambert proposa; mais bien cette même méthode rendue plus rigoureuse encore, et combinée avec celle de Locke. Il y a loin de là à la critique de Kant, à la déduction des formes primitives de l'intuition et des conditions *à priori* de toute connaissance. Les travaux de Plouquet et de Lambert ne tendaient qu'à perfectionner une théorie qui avait fait son temps, et qui ne répondait plus aux besoins de l'esprit philosophique

Deux autres philosophes, venus un peu plus tard, partisans d'un leibnitzianisme mitigé, derniers représentants peu fidèles d'un système ruiné, cherchèrent à le soutenir contre Kant lui-même. Le premier, Jean-Auguste *Eberhard*, professeur à Halle, s'était fait estimer par sa *Nouvelle Apologie de Socrate*, et par sa *Théorie de la pensée et de la sensibilité*, couronnée par l'académie de Berlin. Son zèle inconsidéré contre Kant lui attira de la part de celui-ci une écrasante réplique. Le second, Ernest *Platner*, qui a vécu jusqu'en 1818, professeur de médecine à Leipzig, a conservé comme savant et comme écrivain une réputation méritée. Ses *Aphorismes philosophiques* intéressent surtout le psychologue et le moraliste.

Presque en même temps que les aphorismes de Platner parurent les *Essais sur la nature humaine* par *Tetens* (1777), ouvrage estimable, écrit sous l'influence de Locke et de Hume, mais où l'on trouve encore des traces fréquentes de la philosophie de Leibnitz, et comme des pressentiments de celle de Kant. Ces *Essais* traitent des produits de l'entendement, de ses lois, de ses facultés, puis de la volonté, de la liberté, de la nature de l'âme, de sa perfectibilité et de son développement. La méthode est celle de l'observation psychologique. « Saisir les modifications de l'âme, telles qu'elles se manifestent au sens intime, les observer à plusieurs reprises et dans des circonstances différentes; faire attention à la manière dont elles se produisent; puis comparer les ré-

sultats de ces observations, et par une analyse exacte arriver jusqu'aux facultés et aux lois les plus simples : tels sont les procédés principaux de cette méthode. Par elle seulement on peut espérer de remonter jusqu'aux causes des phénomènes de la conscience, et de connaître enfin quelque chose de certain sur la vraie nature du sujet de ces phénomènes[1]. »

Quant à l'origine des idées, Tetens cherche à concilier ensemble Locke et Leibnitz. Outre les sens et la réflexion du premier, il admet comme une source de connaissance l'intellect ou la raison, ce que Kant appelle la raison pure. Comme celui-ci il distingue entre la connaissance *à posteriori* et la connaissance *à priori* ou rationnelle, et attribue à celle-ci les caractères de l'universalité et de la nécessité. Personne avant Kant n'avait opposé aux doutes de Hume, concernant la réalité objective des lois et des principes de la raison des observations aussi justes que celles que l'on trouve dans le sixième et le septième Essai de Tetens. Le dernier surtout ressemble en beaucoup d'endroits à un chapitre de la *Critique de la raison pure*. L'auteur considère comme une grande erreur l'opinion de ceux qui ne voient dans les principes rationnels que des inductions plus ou moins complètes de l'expérience. Il admet que nous ne pouvons apprendre à les connaître qu'à l'occasion de l'expérience; mais il nie qu'ils en soient le produit Il distingue entre la nécessité *subjective* et la nécessité *objective* de ces principes. Nul doute quant à la nécessité subjective du principe de causalité. Hume lui-même reconnaît avec tout le monde qu'il ne saurait concevoir un effet sans cause; mais il nie que cette loi de notre esprit soit une loi de la nature, ou du moins qu'on puisse la connaître comme telle, soit par l'expérience, soit par le raisonnement : il lui refuse toute valeur objective. Tetens, au contraire, soutient que c'est avec raison que l'on conclut de la nécessité subjective d'une proposition à sa nécessité ob-

[1] Voir la préface des *Essais de Tetens*, p. III et IV.

jective, et à l'appui de la légitimité de cette conclusion, il cite l'exemple des mathématiques pures et l'autorité du sens commun.

Si les ouvrages de Lambert et de Tetens font pour ainsi dire pressentir la Critique, et peuvent être considérés comme nés du même besoin que celui qui lui donna naissance; s'ils forment, dans l'histoire de la philosophie allemande, comme une transition légitime et progressive de Wolf à Kant, les écrits de *Nicolaï*, de *Basedow* et autres peuvent servir à caractériser cet esprit superficiel, ce facile éclectisme qui, à cette époque, devenait de jour en jour plus commun chez les organes populaires de la science, qui s'adressait au sens commun pour se dispenser de toute recherche profonde, et qui rendait si nécessaire une réforme radicale de la philosophie.

Aux grands mouvements philosophiques, à ces époques pleines de vie et de ferveur où l'esprit humain fait de glorieux efforts pour résoudre les hautes questions qui le tourmentent, succèdent ordinairement des haltes plus ou moins longues, époques de lassitude et de découragement, de doute et de réflexion vulgaire. Alors la philosophie descend des hauteurs de la spéculation désintéressée et transcendante, où le cœur s'exalte et s'ennoblit avec la pensée, pour s'occuper des intérêts matériels, pour ramper à la surface du sol, pour devenir métier et marchandise. Alors le sensualisme et l'égoïsme reprennent leur empire, comme seuls positifs. Le scepticisme alors ne respecte que ce qui est d'une application journalière, d'une utilité immédiate et ce qui est accessible aux intelligences les moins cultivées. C'est alors que les marquis d'Argens écrivent *à l'usage des cavaliers et du beau sexe* ce qu'ils appellent la *philosophie du Bon-Sens*[1]. Alors ce qu'on appelle encore philosophie n'est plus qu'une suite de raisonnements négatifs sur les questions essentielles et vitales,

[1] Londres, 1737.



communs et superficiels sur les questions secondaires, une analyse qui ne porte que sur les dehors et qui flétrit tout ce qu'elle touche, un appel continuel à l'utile. La philosophie véritable, à laquelle la raison ne saurait renoncer sans se renier elle-même, la métaphysique tombe dans le mépris le plus profond, et l'esprit humain semble n'avoir plus à choisir qu'entre le doute le plus absolu, le matérialisme le plus grossier d'une part, et le retour à une foi aveugle, à une mysticité ténébreuse de l'autre.

Telle à peu près était, quelques années avant la révolution, malgré les protestations d'un petit nombre de penseurs, la disposition générale des esprits en France et en Allemagne. « La philosophie est foulée aux pieds, » dit en commençant l'éditeur d'une *Bibliothèque philosophique* de 1768[1], et les écrits de Kant sont remplis de plaintes semblables, trop justifiées par la plupart des livres qui nous sont parvenus de cette époque.

« Entre l'école de Leibnitz et de Wolf et l'avénement de Kant, dit Reinhold[2], il y eut un interrègne pour l'*éclectisme*, d'autres disent le *syncrétisme*. On essaya vainement diverses coalitions entre l'empirisme et le rationalisme, le dogmatisme et le scepticisme. Dans les livres les doctrines les plus divergentes furent exposées ensemble, sans paraître se contredire, mais aussi sans s'accorder. On se porta de préférence vers la psychologie expérimentale et l'histoire de la philosophie. La métaphysique cessa d'être une science ; ce n'était plus qu'un amas incohérent d'opinions arrangées tant bien que mal. Immédiatement avant Kant, la philosophie spéculative qui prédominait en Allemagne, n'était ni sceptique, ni dogmatique, ni sensualiste, ni rationaliste, et l'on triomphait de ce prétendu affranchissement de tout esprit de secte, auquel on

[1] Riedel, *Philosophische Bibliothek*. Halle, 1768; première livraison.

[2] *Versuch einer Beantwortung der Frage : Was hat die Metaphysik seit Leibnitz und Wolf gewonnen ?* Au commencement.

était arrivé l'on ne savait trop comment. Mais les différences essentielles de ces divers systèmes, loin d'avoir été détruites par des vues plus élevées, par des recherches plus profondes, demeuraient seulement inaperçues, parce qu'on était devenu plus superficiel; la paix régnait dans le domaine de la métaphysique, non parce que les points de controverse avaient été conciliés, mais parce qu'on les avait perdus de vue. »

La *critique de la raison pure* fit renaître la discussion, en redonnant à la philosophie de la vie et de l'intérêt. Avec elle commence une époque nouvelle dans l'histoire de la philosophie en Allemagne et en Europe. Publiée en 1781, elle ne produisit pas d'abord une grande sensation, quoique l'auteur comptât depuis longtemps parmi les savants les plus distingués; à l'indifférence succéda une sorte de stupeur, ensuite cette agitation sourde au commencement, puis de plus en plus vive qui précède et annonce les révolutions. En 1785, la *Gazette littéraire universelle* (n° 80) disait en parlant de la Critique : « Cet ouvrage profond est l'objet de l'étude des meilleurs esprits de la nation : on peut encore le considérer comme nouveau, et la révolution qu'il ne peut manquer de produire n'a fait que de commencer. »

Complétée par la *Critique de la raison pratique* et par celle du *jugement*, la nouvelle philosophie ne tarda pas à être enseignée partout en Allemagne, à devenir prédominante. De même que depuis Socrate toute la pensée grecque, malgré sa diversité, se rattache plus ou moins directement à son école, ainsi toute la philosophie allemande, depuis Kant, ou relève immédiatement de lui, ou tient à ses doctrines comme développement, comme transformation ou comme opposition.

De l'*Idéalisme critique* ou *transcendantal* de Kant, qui fait reposer l'expérience sur un fondement tout idéal et purement subjectif et qui établit les dogmes de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme et de la liberté sur la foi dans la loi morale, sortit l'Idéalisme plus absolu de *Fichte*, dont le prin-

cipe unique est le sujet de la conscience, le moi absolu, considéré comme la seule source de toute vérité et de toute réalité. A la philosophie de Fichte succéda celle de M. *de Schelling*, le système de l'Identité, qui est tour à tour *Idéalisme* objectif et *philosophie de la Nature*, selon qu'il va du moi à la nature ou de la nature à l'intelligence, système qui repose sur l'hypothèse de l'unité absolue du Tout, du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être, des idées et des choses. De la philosophie de M. de Schelling, sous sa première forme, sortit celle de *Hegel*, l'*Idéalisme objectif absolu*, qui n'est un progrès, quant au système de M. de Schelling, que par la méthode, système qui fait procéder éternellement l'univers du mouvement *immanent* de l'*Idée-substance*, mouvement identique à celui de la pensée et dont la dialectique nous donne la conscience.

Kant, Fichte, Schelling et Hegel marquent autant de moments distincts quoique suivis dans le développement de l'esprit philosophique en Allemagne depuis un demi-siècle. Comparés entre eux, bien qu'ils se continuent, ils peuvent se diviser en deux groupes, formés le premier par Kant et Fichte, le second par Schelling et Hegel. Kant et Fichte ont plusieurs caractères qui leur sont communs et qui ensemble les séparent de Schelling et de Hegel; et ceux-ci se distinguent essentiellement de leurs devanciers précisément par ce qui les unit et les caractérise tous les deux. Kant et Fichte se sont pour ainsi dire renfermés dans le moi, formant la nature sur le moi, et ne s'élevant à la connaissance de Dieu et d'un monde objectif que par la foi en la loi morale. Schelling et Hegel, au contraire, immolant l'individualité et la personnalité humaine au moi absolu, au sujet-objet, à l'esprit universel, aboutissent au panthéisme.

Parallèlement à ces quatre écoles successives, d'autres écoles, plus ou moins indépendantes, formèrent des minorités plus ou moins opposées à la philosophie dominante.

Les plus remarquables sont l'école de *Jacobi*, qui opposa à la spéculation idéaliste et panthéiste l'autorité du sens commun et du sentiment du savoir immédiat, et l'école de *Herbart*, qui professa un rationalisme psychologique et un réalisme spéculatif. La première compta de nombreux partisans, et la seconde est encore en progrès. Une école toute nouvelle s'est élevée récemment, qui voudrait concilier ensemble la méthode de Hegel avec la philosophie de M. de Schelling, et arriver par là à des résultats nouveaux. Dans les derniers temps enfin M. de Schelling, après un silence de près de trente années, a reparu sur la scène, avec l'intention hautement manifestée d'opposer à la philosophie Hegélienne ce qu'il appelle la *philosophie positive de la révélation*. Une lutte très-vive s'est engagée entre lui et les disciples de Hegel. Ceux-ci ne sont pas plus d'accord entre eux; ceux qui forment ce qu'on appelle l'extrême gauche, tirant de la philosophie de leur maître des conséquences qui étaient loin de sa pensée, travaillent à rétablir le matérialisme absolu. En même temps la philosophie fondée sur l'expérience et l'observation intime a trouvé des organes qui se font écouter, et tout annonce que le grand mouvement philosophique commencé par Kant, après avoir porté ses fruits et fécondé l'esprit, est près d'expirer ou plutôt qu'il va changer de direction. En présence de toutes ces tendances opposées, beaucoup de bons esprits, frappés de la stérilité des unes et des dangers dont les autres menacent la société, se préoccupent des questions pratiques et cherchent, par l'histoire comparée des systèmes, par un savant éclectisme, à les concilier ensemble tout à la fois dans l'intérêt de la vérité, de la nation et de l'humanité.

III. Pour mieux faire comprendre le plan que nous nous proposons de suivre, nous croyons devoir faire connaître la division adoptée par quelques-uns des récents historiens de la philosophie allemande, tels que M. Reinhold fils, Hegel

lui-même, M. Michelet de Berlin, M. Chalibæus. Ce sera un moyen de familiariser nos lecteurs avec les noms et les faits principaux de cette histoire, de les grouper par masses dans leur esprit et de leur donner d'avance cette connaissance générale et d'ensemble que l'étude des détails fait trop aisément perdre de vue.

Le premier de ces écrivains, Ernest Reinhold, professeur à Jéna, qui appartient à la nouvelle école *critique*, publia, il y a quinze ans, un *Manuel de l'histoire générale de la philosophie*[1], et plus récemment un *Abrégé* de cette même histoire[2]. Dans le premier de ces ouvrages, toute la philosophie depuis Kant jusqu'en 1830 est portée sous les quatre rubriques suivantes : 1° l'*Idéalisme critique de Kant ;* 2° l'*École de Kant et les efforts tentés pour perfectionner la philosophie critique ;* 3° *Tentatives faites après Kant pour concilier et identifier l'Idéalisme et le Réalisme ;* 4° le *Scepticisme ruiné par la critique de Kant.* Sous le premier titre, l'auteur expose la philosophie de Kant ; sous le second, la *théorie de la faculté représentative de Reinhold,* père, le système de *Fichte* et la philosophie de *Fries.* Sous le troisième titre on trouve un précis du *panthéisme poétique de Schelling,* parmi les disciples de qui sont classés *Schleiermacher, Eschenmayer, Wagner, Krause,* et du *panthéisme dialectique* de Hegel, enfin de la nouvelle *Monadologie de Herbart.* Sous la quatrième rubrique enfin l'auteur a caractérisé la philosophie de *Jacobi* et le scepticisme critique de *Schulze.*

Dans son second ouvrage, M. Reinhold a quelque peu modifié son premier plan. Il traite 1° de Kant et de son école ; 2° du scepticisme de Schulze et de la philosophie de la foi de Jacobi, dans leurs rapports à la philosophie critique ; 3° de la philosophie de Herbart ; 4° de Schelling et de son

[1] *Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, 3 vol. in-8°. Gotha, 1828-1830.

[2] *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Jéna, 1836, in-8°.

école ; 5° de la philosophie de Hegel. Cette division a cela surtout de juste que tout y est rapporté à Kant ; mais quoique Fichte relève immédiatement de ce grand philosophe, on est choqué de le voir confondu avec la foule de ses autres disciples, avec les Beck, les Fries et les Krug. C'est comme si l'on classait Malebranche et Spinoza avec les Sylvain Régis et les Rohault, parce que, comme ceux-ci, ils relèvent de Descartes ; Fichte occupe une place à part, une place élevée, et M. Reinhold devait la lui refuser d'autant moins qu'il a placé Hegel sur la même ligne que M. de Schelling, bien que le premier soit au second tout juste comme Fichte est à Kant.

Hegel, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, n'admet avant lui en Allemagne que les trois systèmes de Kant, de Fichte, de Schelling ; là, selon lui, se trouvent exprimés tous les progrès qu'a faits l'esprit dans ces derniers temps. Deux nations seulement, dit-il, ont pris part à ce grand mouvement qu'on appelle la *révolution*, les Allemands et les Français, ceux-là par la pensée, ceux-ci par l'action. L'exposé de la philosophie de Kant est précédé chez lui d'une appréciation de la philosophie de Jacobi, contemporaine de celle-là et d'accord avec elle dans ses résultats, bien qu'elle en diffère dans son point de départ et dans sa marche.

L'*Histoire des derniers systèmes de la philosophie en Allemagne depuis Kant jusqu'à Hegel*, par M. Michelet[1], disciple pur du philosophe de Berlin, est divisée en trois livres, intitulés : l'*Idéalisme subjectif*, l'*Idéalisme objectif*, l'*Idéalisme absolu*. Le premier livre est divisé en trois sections, et chacune de celles-ci est subdivisée en trois chapitres. La première section expose l'*Idéalisme critique* de Kant, la seconde, la *philosophie du savoir immédiat*, la troisième, l'*Idéalisme transcendantal de Fichte*. Dans la seconde sont comprises sous le même titre des philosophies très-diverses, celle des

[1] *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland, von Kant bis Hegel.* Berlin, 1837-1838, 2 vol. in-8°.

adversaires et celle des commentateurs de Kant, celle de *Herbart*, qui se trouve ainsi n'être qu'une subdivision sans importance, la *philosophie de la foi*, représentée par *Hamann*, *Herder* et *Jacobi*, l'*Apodictique de Bouterweck*, le *Synthétisme de Krug*, la *nouvelle critique de la raison de Fries*. A la suite de l'Idéalisme de Fichte, titre principal de la troisième section du premier livre, l'auteur range dans cette école *Frédéric Schlegel*, *Novalis*, que d'autres ne nomment même pas, et *Schleiermacher*, que M. Reinhold place plus justement à la suite de M. de Schelling.

Le second livre traite d'abord de la philosophie de M. de Schelling; puis de son école, à laquelle appartiennent d'ailleurs *Oken*, *Klein*, *Schubert*, *Baader*, *Steffens*; enfin de la philosophie de *Solger*.

Le troisième livre est entièrement consacré à Hegel et à son école.

Ainsi tout est Idéalisme dans la philosophie allemande, Idéalisme *subjectif* dans Kant et Fichte, Idéalisme *objectif* dans Schelling, Idéalisme *absolu* dans Hegel. « Lorsque la pensée, dit M. Michelet[1], devient principe suprême, alors de deux choses l'une : ou l'être réel, l'objet, s'évanouit entièrement, et le sujet de la pensée demeure comme seule réalité : philosophie de Kant et de Fichte; — ou bien la pensée se réalise dans l'objet et la réalité devient intelligence : philosophie de Schelling; — Hegel enfin qui réunit ces deux systèmes opposés et fond ensemble l'Idéalisme et le réalisme, a porté la philosophie à cette hauteur de vues, à ce dernier degré de développement, où elle mérite le nom d'Idéalisme absolu. » Telle est la trilogie de l'évolution progressive de l'esprit philosophique en Allemagne. Autour de ces trois géants de la science, comme dit M. Michelet, se groupent naturellement toutes les autres figures, tous les autres essais de philosophie, que l'on peut considérer comme autant d'in-

[1] T. I, p. 34.

cidents, qui viennent se mêler à l'action principale du drame. C'est pour justifier cette tripartition que M. Michelet a groupé autour de Kant des systèmes si divers et qui ont ensemble beaucoup moins de rapports qu'il n'y a entre eux de différences. L'histoire de la pensée pleine de vie et de mouvement, d'individualité et de spontanéité, n'est pas un mécanisme ne produisant que des résultats prédéterminés, ou un organisme d'un développement nécessaire. Ce n'est pas du reste ici le lieu de discuter une des doctrines fondamentales de la philosophie de Hegel. Nous faisons observer seulement que M. Michelet n'a pu établir sa division qu'en faisant quelque violence aux faits et en classant ensemble des noms qui s'excluent et se repoussent. Lui-même, dans l'introduction à son ouvrage, reconnaît cinq chefs de la philosophie allemande, Kant, Jacobi, Fichte, Schelling et Hegel, qu'il appelle les représentants de toutes les directions philosophiques actuelles. « Hors de ceux-là, dit-il, il n'y a presque point d'originalité, presque point de principe nouveau de quelque valeur. Tous les autres noms qui se font encore remarquer se rattachent plus ou moins intimement à ceux-là. Ces noms secondaires, on peut les diviser en deux classes : la première comprend ceux qui n'ont fait que rendre plus vulgaire et plus superficielle la philosophie de leurs maîtres, êtres métis, sans caractère, sans originalité, vraies plantes parasites qui doivent leur vie aux majestueux végétaux dont elles se nourrissent. La seconde classe se compose de ces esprits de forte trempe qui, comme Schleiermacher et Solger, ont contribué à l'avancement de la philosophie, en servant d'intermédiaires et de transition entre les grands génies originaux[1]. »

Nous ne dirons pas à laquelle de ces deux classes d'esprits appartient M. Michelet; mais le grand défaut de son ouvrage, d'ailleurs fort intéressant, c'est, on le voit, de ne présenter

[1] Ouvrage cité, t. I, p. 8.

l'histoire de la philosophie que comme un acheminement vers le système de son maître. L'idée qui le dirige dans son travail d'historien, suppose que la philosophie de Hegel est le dernier effort de l'esprit humain, qui ne s'est mis en marche, il y a quelques mille ans, que pour arriver à l'idéalisme absolu; qu'à plus forte raison tous les faits et tous les noms de la philosophie allemande ne doivent être classés et appréciés que relativement à ce dernier système.

M. *Chalibæus* a procédé avec moins de préventions et plus d'impartialité[1]. Indépendant de tout esprit de secte sans indifférence, et rendant justice à toutes les directions philosophiques, en tant qu'elles concourent toutes au triomphe de la vérité et au complet développement de l'esprit, s'adressant d'ailleurs aux hommes du monde autant qu'aux savants, il a dû adopter une autre division que M. Michelet. Après avoir, dans l'introduction, exposé sa manière de voir sur la philosophie en général et sur son histoire, M. Chalibæus prend pour point de départ le sensualisme de Locke et le scepticisme de Hume, auxquels se rattache immédiatement la philosophie critique de Kant. Il donne ensuite un court résumé de cette philosophie et passe aussitôt à celle de Jacobi. Après Jacobi il accorde une place distincte à celle de Herbart, que M. Michelet avait rejetée dans un coin du tableau. Selon M. Chalibæus, la philosophie allemande se développe depuis Kant dans deux directions différentes, dont les représentants sont d'un côté Jacobi et Herbart, et de l'autre Fichte, Schelling et Hegel. La première de ces deux directions a pour principe l'idée de *substance*, la seconde celle de *vie*, de *mouvement*, d'*activité*. Kant, dans la supposition que les choses ne peuvent être connues en soi, ayant

[1] *Historische Entwickelung der speculativen Philosophie, von Kant bis Hegel*, 3e édit. Dresde, 1843. M. Chalibæus a défendu sa division contre M. Michelet dans un article inséré au journal *Zeitschrift für Philosophie*, publié par Fichte fils, t. I, p. 301.

fait consister la philosophie théorique uniquement dans la connaissance des lois de l'entendement et des formes de la raison, notre auteur montre comment, d'une part, ce concept de la *chose en soi*, de la substance que présupposent toute connaissance et tout phénomène, mais qui nous échappe elle-même, devint en se développant, d'abord, dans le système de Jacobi, l'idée d'un *contenu rationnel*, accessible à la foi seule, et ensuite, dans le système de Herbart, l'idée des *Monades* ou des êtres simples, dont les mouvements divers produisent le monde phénoménal;—il montre comment, d'autre part, les recherches de Kant conduisirent d'abord à l'idéalisme de Fichte, qui prétend dériver les phénomènes de la pensée, puis à la philosophie de l'*identité*, qui tire son nom de l'identification de la loi de l'être et de la loi de la pensée, et qui reconnaît pour résultat de cette loi unique un développement progressif, une évolution infinie (Processus) de vie et d'activité, dans laquelle, selon ce système, consiste la vérité de l'univers.

Quant à nous qui venons après ces historiens et qui nous adressons à d'autres lecteurs, nous suivrons une marche un peu différente.

Conformément au programme tracé par l'Académie, nous exposerons d'abord avec de grands détails la philosophie de Kant, par laquelle commença le mouvement intellectuel dont nous entreprenons de décrire les phases diverses et successives; nous rendrons compte ensuite de la philosophie de Fichte qui sortit immédiatement de celle de Kant; en troisième lieu nous ferons connaître l'opposition qu'elle rencontra, principalement de la part de Jocobi. Ensemble la philosophie de Kant, celle de Fichte et la philosophie opposante formeront la première partie de notre travail. Dans la seconde partie nous traiterons de la philosophie de M. de Schelling, de celle de Hegel et de l'opposition qu'elles rencontrèrent, principalement dans la philosophie de Herbart. Le tout se

terminera par un tableau de l'état actuel de la philosophie allemande et par un résumé critique et général de ses principaux résultats.

Ce plan est fondé sur la conviction que tout est lutte et diversité dans l'histoire de la pensée philosophique, bien qu'elle tende incessamment vers le même but et qu'elle se propose toujours la solution du même problème; que cette lutte et cette diversité peuvent seules empêcher l'esprit spéculatif de se livrer trop longtemps à une direction exclusive; que, s'il y a, dans ce déploiement de la puissance infinie de l'esprit, un développement organique et progressif, ce développement est nécessairement varié et ne peut suivre une seule et même direction; que plus une seule et même direction est suivie avec persistance, plus la spéculation est exposée à s'égarer loin de la vérité, et que la vérité n'est que le fruit d'un développement complet, varié, plein de vie et de liberté[1].

[1] Nous renvoyons, pour les autres ouvrages concernant la philosophie allemande, à la note I, placée à la suite du texte.

PREMIÈRE PARTIE.

RÈGNE DE L'IDÉALISME CRITIQUE ET TRANSCENDANTAL.

PHILOSOPHIE DE KANT.

INTRODUCTION.

§ 1.

Vie de Kant[1].

La vie de ce philosophe offre peu d'incidents remarquables : elle emprunte tout son intérêt au contraste même que forme sa simplicité avec l'importance des travaux qui la remplissent, et avec la célébrité qui l'environne d'un éclat immortel.

Emmanuel Kant naquit à Kœnigsberg, le 22 avril 1724. Son père était un simple artisan d'origine écossaise, d'un sens droit et d'une probité rigide. Sa mère, qui à beaucoup de jugement unissait un vif sentiment religieux, penchait vers le piétisme. Leur fils hérita de l'un l'amour du travail, l'horreur du mensonge, un grand esprit d'indépendance; de l'autre la délicatesse morale et une piété que la philosophie a pu éclairer sans l'affaiblir comme sentiment. Condisciple au collége du célèbre Ruhnkenius, il fit des progrès

[1] Voir sur cette vie : *Ueber Immanuel Kant*, 3 vol. in-12. Kœnigsberg, 1804. Sous ce titre on trouve: 1° Un Précis de la vie de Kant, par Borowski, ouvrage qui a été revu par Kant lui-même; 2° des Lettres sur la personne de Kant, par Jachmann; 3° des Détails sur les dernières années de sa vie, par Wasianski. On peut aussi consulter sa correspondance avec Lambert, dans le t. I des Œuvres complètes, ses lettres à Reinhold, dans le t. XI. — L'article *Kant* dans la *Biographie universelle*, et *Imman. Kant's Biographie*, par Fr. W. Schubert, dans le t. XI des Œuvres complètes, publiées à Leipzig chez Voss en 12 vol. in-8°, de 1838-1842.

marqués dans la connaissance de l'antiquité classique. Admis à l'université en 1740, il se fit inscrire à la faculté de théologie; mais sa prédilection pour les études philosophiques, physiques et mathématiques, et le peu de succès de ses premiers essais de prédication, le firent bientôt renoncer à la carrière ecclésiastique. En 1746, à peine âgé de vingt-deux ans, il publia son premier écrit, où déjà éclatait son esprit de critique et d'indépendance philosophique.

Après avoir terminé ses études académiques, le futur réformateur de la philosophie se vit réduit à servir pendant neuf années comme précepteur dans diverses familles des environs de Kœnigsberg, en dernier lieu chez le comte de Kaiserling, où il eut l'occasion d'étudier le monde et de se former aux usages de la bonne société. Il profita des loisirs que lui laissait cette position, pour s'enrichir des connaissances les plus variées, et pour faire une masse de notes et d'extraits, qui fut depuis pour lui un fonds de savoir précieux.

Il ne lui fut point permis d'aller voir, à l'exemple de Platon et de Descartes, d'autres nations et d'autres mœurs. Il ne sortit jamais de la province de Kœnigsberg. Il suppléa aux voyages par la lecture et la méditation. Kœnigsberg d'ailleurs, centre politique, ville universitaire et de commerce maritime, offrait à son observation un assez vaste champ pour lui donner sur les hommes et les choses des idées aussi justes qu'étendues[1].

En 1755, décidé à se vouer au professorat, Kant prit à l'université le grade de *maître ès arts*, et commença à donner des cours sur les diverses branches de la philosophie, de la physique et des mathématiques. Mais malgré le succès de ses leçons et de ses premiers écrits, et malgré l'intérêt que lui portait le gouvernemeut de Frédéric II, il ne réussit à se faire nommer professeur titulaire qu'en 1770, après quinze années d'attente et de persévérants travaux. La lo-

[1] Comme le prouve entre autres son *Anthropologie pratique*.

gique et la métaphysique, l'anthropologie pratique, la géographie physique, la pédagogique, le droit naturel, la morale, la philosophie religieuse, furent les objets habituels de ses cours jusqu'en 1797. C'est alors seulement qu'il consentit à quitter sa chaire et à se borner au travail du cabinet.

Sa célébrité était devenue universelle, et sa philosophie était enseignée dans presque toutes les universités allemandes. Depuis longtemps, tout ce qu'il y avait en Allemagne de plus avide de science accourait à Kœnigsberg, pour voir et pour entendre l'auteur de la philosophie nouvelle. Il n'était pas insensible à la renommée, et en jouit avec d'autant plus de délice qu'elle lui avait coûté plus d'efforts et de travaux. Il fut reçu en 1787 membre de l'académie de Berlin, sans avoir sollicité cet honneur. Iéna, Erlangen, Halle lui offrirent en vain des places plus avantageuses que celle qu'il occupait dans sa ville natale. Celle-ci suffisait à tous ses désirs. Sa vieillesse s'écoula entourée d'aisance, de respects et de gloire. Il termina sa vie simple, régulière, laborieuse, le 12 février 1804, à l'âge de près de quatre-vingts ans.

C'est à regret que, pour ne pas trop étendre cette notice, nous nous interdisons de rappeler ici tant de traits qui peignent la bonté et la noblesse de son caractère, son originalité inoffensive, et quelquefois sa faiblesse, sa simplicité et la régularité de sa vie, la douceur et la pureté de ses mœurs, sa bienfaisance active et prudente, la constance de son amitié, la facilité et la sûreté de son commerce, pour nous attacher de préférence à ce qui peut mieux nous faire connaître le savant et le philosophe.

Sa journée était invariablement partagée entre l'étude et les cours publics le matin, le dîner qu'il aimait, mais qu'il ne prenait jamais qu'en société de quelques amis choisis, et assaisonné d'une conversation très-variée, une promenade le plus souvent solitaire, et presque toujours la même, et la lecture du soir. Sept heures d'un sommeil que rien ne trou-

blait, réparaient les forces de son esprit, qui ne s'affaiblirent sensiblement que dans les trois dernières années de sa vie C'est sans doute à cette régularité qu'il dut de la prolonger au delà du terme que semblait devoir lui assigner la faiblesse de sa constitution physique. Son corps, de taille moyenne, était fin et délicat; son épaule droite s'élevait un peu plus haut que la gauche. Il avait les yeux bleux, vifs et doux à la fois, le front élevé, et si celui-ci décelait le penseur profond, ceux-là annonçaient de l'esprit et de la bonté. Le bas de son visage accusait, dit-on, un certain penchant à la sensualité, qui lui donnait du goût pour les plaisirs de la table, mais qu'il ne satisfaisait qu'avec modération.

L'ordre était le principe de sa conduite, de tout son être. Il raisonnait jusqu'aux moindres actions de sa journée, se faisant sur tout des maximes, et s'y conformant si invariablement qu'elles semblaient faire partie de sa nature même. Du reste, s'il était original, il l'était sans affectation, et ne se couvrit jamais du manteau du philosophe.

Facile et tolérant pour toutes les opinions, pourvu qu'elles respectassent les droits de la vérité et de l'humanité, il exigeait sévèrement de ses amis, de tous ceux qui prétendaient à sa société, la véracité la plus scrupuleuse, la probité, la discrétion et la plus entière fidélité à leurs engagements, quel qu'en fût l'objet.

Dans sa conversation il ne montrait ordinairement que l'homme aimable, l'interlocuteur attentif et bienveillant; il lui échappait parfois d'heureuses saillies, et dans l'occasion il ne se refusait pas les traits d'une légère satire.

En un mot, quand on a lu tout ce que ses biographes rapportent sur Kant, malgré quelques taches qui de près déparent un peu son image, on ne peut s'empêcher de l'aimer et de le respecter autant comme homme, qu'on est obligé de l'admirer comme philosophe. On conçoit comment, après une telle vie, il a pu dire, lorsque le terme en paraissait pro-

chain : « Mes amis, je ne crains pas la mort, et je saurai mourir; je vous assure devant Dieu que, si j'étais sûr d'être appelé cette nuit même, je lèverais les mains vers le Ciel, et je dirais : Dieu soit loué[1]! »

Si l'absence de tout souci rongeur et de toute mauvaise passion, une santé soutenue, une honnête aisance, une vie entourée de respects et exempte de haine, une gloire laborieusement acquise, les plaisirs de l'amitié, de la bienfaisance et de l'esprit réunis, peuvent donner le bonheur, Kant fut heureux autant qu'il méritait de l'être.

Il remplissait avec la plus scrupuleuse exactitude ses devoirs de professeur, et non sans se rendre compte de la grave responsabilité que ces fonctions faisaient peser sur lui. Rien de plus instructif, à cet égard, que son *Avertissement au public sur l'organisation de ses leçons pendant l'hiver de* 1765 *à* 1766[2]. Frappé de la disproportion qui existe ordinairement entre l'âge des étudiants et les matières du haut enseignement, et qui, selon Kant, explique cette présomptueuse loquacité des jeunes penseurs, présomption plus aveugle que toute autre vanité, et plus incurable que l'ignorance, il demande que le professeur songe avant tout à former le jugement de ses auditeurs, en les nourrissant de notions saines et substantielles; qu'après cela seulement il les conduise à la recherche des principes et des causes et à la science proprement dite. L'élève ne doit pas apprendre des *pensées*, mais à *penser*; il ne faut pas le *porter*, mais le *conduire*, le diriger, afin qu'il s'habitue à marcher par lui-même. On ne peut pas apprendre la philosophie, mais seulement à philosopher. Il n'y a pas de livre où la philosophie se trouve toute faite. C'est à la rechercher par soi-même qu'il faut surtout s'appliquer. Telle est la méthode que Kant suivra, qu'il a toujours suivie.

[1] Wasianski, p. 52.
[2] Œuvres complètes, t. I, p. 287.

Voici comment il enseignait les trois parties principales de la philosophie, la logique, la métaphysique et la morale :

Il distinguait deux espèces de logique. La première, la logique proprement dite, il la définit la critique et la discipline du sens commun ou du jugement. C'est le commencement obligé de toute philosophie; une sorte de quarantaine à laquelle il faut soumettre ceux qui du pays des préjugés et de l'erreur veulent pénétrer dans l'empire de la vérité et de la science. La seconde espèce de logique, selon Kant, est la critique et la discipline du savoir même, et elle ne doit jamais venir pour l'étudiant qu'après la science dont elle est l'*organon*. Il y a enfin une logique supérieure qui est la règle de toute la philosophie, et qui ne peut se placer utilement qu'après le cours complet qu'elle doit terminer et couronner.

En métaphysique Kant commençait par la psychologie expérimentale et par des notions d'histoire naturelle et de physique, passant ensuite à l'ontologie, puis à la psychologie rationnelle, suivie de la théologie et de la cosmologie: Le tout se terminait par des préceptes sur la méthode, qui alors seulement pouvaient être compris, et que les élèves devaient appliquer aux recherches indépendantes auxquelles il les invitait à se livrer désormais.

Kant, dit un de ses biographes[1], déployait un art particulier dans l'exposition des notions de métaphysique. Il avait l'air de commencer seulement lui-même à réfléchir sur la question et d'en chercher la solution; il l'expliquait provisoirement, ajoutait peu à peu de nouveaux éclaircissements, se corrigeait, se reprenait, jusqu'à ce qu'enfin la matière fût entièrement épuisée. C'est ainsi que tout en enseignant, il donnait des leçons pratiques de méthode et de méditation.

En morale, tout en prenant pour texte de ses leçons un ouvrage de Baumgarten[2], de l'école de Leibnitz, il y ajou-

[1] Jachmann, p. 29.

[2] *Ethica philosophica*, 1740 Il se servait de la *Metaphysica* du même.

tait, en leur donnant une forme plus systématique, les idées de Shaftsbury, de Hutcheson, de Hume, et entrait surtout dans de grands détails sur la nature humaine. «Dans ce cours, dit Jachmann[1], Kant s'adressait autant au cœur et au sentiment de ses auditeurs qu'à leur esprit. Que de fois il nous touchait jusqu'aux larmes, que de fois il nous arrachait aux liens honteux de l'égoïsme, pour nous donner une vive conscience de la liberté, pour nous faire former le vœu d'une obéissance absolue à la loi de la raison! L'immortel philosophe paraissait alors inspiré d'une flamme divine. Ses auditeurs ne le quittaient jamais sans être devenus en même temps plus instruits et meilleurs.»

Les cours que Kant donnait le plus habituellement après les précédents, étaient des leçons d'*anthropologie pratique* et de *géographie physique*. Là affluaient des auditeurs de tout rang et de tout âge, qu'il satisfaisait également par la richesse de son savoir, par sa grande connaissance des hommes et des choses, par l'originalité de ses aperçus, par la nouveauté et la justesse de ses observations. Il faut voir dans son programme de 1765 quel intérêt il savait donner à cette étude « fondement de toute l'histoire, sans lequel elle diffère peu d'un recueil de contes, et qui procure au philosophe futur une expérience anticipée des hommes et de la nature[2]. »

La philosophie de Kant reposait sur un fonds très-riche de connaissances de tout genre. Il était versé dans toutes les parties des sciences mathématiques et physiques et n'était étranger dans aucune branche du savoir en général. Il était doué d'une vaste mémoire et d'une grande puissance de conception et de combinaison[3]. Il méprisait les rhéteurs et considérait, avec Montaigne, la rhétorique comme l'art de tromper les hommes, tout en estimant ce qu'il vaut le talent

[1] Immanuel Kant, p. 30.
[2] Œuvres, t. I, p. 298.
[3] Voir entre autres le trait cité par Jachmann, p. 19.

de bien dire. Parmi les divers genres de littérature, il affectionnait la bonne satire, et il disait que celle d'Érasme avait fait plus de bien au monde que toutes les spéculations métaphysiques de l'école. Il aimait la poésie didactique de Pope, mais il admirait le *Paradis perdu* de Milton.

Ce qui distinguait surtout son esprit, c'était une grande sagacité jointe à un grand talent d'analyse, et c'est aussi celle de ses qualités qui survécut à toutes les autres. Mais malgré la puissance de son esprit, il suffisait d'un bruit inaccoutumé ou du moindre dérangement dans ses alentours ordinaires, pour porter le trouble et l'hésitation dans le cours de ses idées[1].

Une chose singulière, c'est que, malgré toute sa facilité de conception, Kant s'était tellement identifié avec son système que, dans les derniers temps surtout, il n'entrait que difficilement dans la pensée d'autrui[2]. C'est sans doute pour cela plutôt que par intolérance ou par orgueil que, à peu d'exceptions près, il faisait si peu de cas des critiques de ses adversaires et qu'en général il semblait les ignorer. « L'âge, écrit-il à Reinhold, en 1794, a produit depuis trois ans dans mon esprit une difficulté, inexplicable pour moi, d'entrer dans la suite des idées d'autrui, d'en saisir le système, et de les juger avec une entière connaissance de cause. »

Cependant nous avons de la vieillesse de Kant des ouvrages qui attestent encore une grande vigueur d'esprit et une originalité intarissable, tels, par exemple, que son *Projet de paix perpétuelle*, et ses écrits sur le *Prétendu droit de mentir par humanité*, et sur *La rivalité des facultés*, qu'il composa tous plus que septuagénaire.

Comme écrivain, Kant est souvent embarrassé, obscur, et cette obscurité ne résulte pas toujours de la difficulté du sujet; mais, en général, ses ouvrages sont aussi bien écrits

[1] Voir la note II à la fin du volume.

[2] Jachmann, p. 23.

que ceux de ses contemporains, et dans sa *Théorie générale du Ciel*, ainsi que dans son *Traité du beau et du sublime*, il les surpasse pour la plupart. Il avait tout ce qu'il fallait pour plaire au grand nombre, de l'imagination, de l'esprit, de l'*humour*, du sel[1], de l'entraînement même, et il savait être populaire quand la matière le comportait; mais il se sentait une mission plus haute que celle d'amuser ou d'instruire directement la foule. Réformateur de la philosophie, c'est aux savants, aux penseurs qu'il dut s'adresser. La métaphysique a son langage technique comme la physique, et ne peut être présentée de manière à être comprise par tous que dans ses résultats.

Ce même amour de la vérité qui le caractérisait dans la vie privée, guidait seul sa plume et présidait souverainement à tous ses travaux. Il réclamait pour lui-même et pour les autres la plus grande liberté de penser et de s'exprimer en matières politiques et religieuses. « La liberté de penser, dit-il, n'est rien sans la liberté de parler et d'écrire. On n'est sûr de penser avec justesse qu'en pensant pour ainsi dire en public et en communauté avec autrui. Nous enlever la faculté d'exprimer librement nos sentiments et nos opinions, c'est nous ravir le seul bien qui nous soit resté, et l'unique remède à tous les maux qui nous affligent[2]. » Il considérait l'assentiment des autres comme un moyen d'éprouver la justesse de nos jugements, et la pensée individuelle et solitaire comme sujette à s'égarer, à se créer un monde à part et chimérique. «Voilà pourquoi, dit-il encore[3], la censure préalable et la prohibition des livres de science et de pure théorie sont une offense faite à l'humanité. »

En politique Kant partageait les vues et les espérances de la

[1] Voir à la suite du texte la note III.

[2] Voir le petit écrit: *Was heiszt sich im Denken orientiren?* Dans les Œuvres, t. I, p. 387. Cet écrit est de 1786.

[3] *Anthropologie*, § 32. Œuvres, t. VII, 2e partie, p. 129.

grande majorité des philosophes du dix-huitième siècle. Mais en général il se rapproche plus à cet égard de Montesquieu que de Rousseau « La liberté, la loi et la puissance publique, dit-il, sont les éléments de toute vie sociale. La loi et la liberté sans la puissance, c'est l'anarchie; la loi et la force sans la liberté, c'est le despotisme; la force seule, c'est la barbarie; la liberté et la loi unies à la force, c'est la république, la seule bonne constitution civile, qui n'est pas nécessairement la démocratie[1]. » Avec tous les hommes sensés de l'époque, il ne voyait de salut que dans l'entière séparation des pouvoirs. Considérant la révolution française comme un essai de réaliser l'idéal qu'il s'était formé de l'État, il en suivit toutes les phases avec un intérêt vif et soutenu. C'était à ses yeux une expérience destinée à vérifier une hypothèse dont l'objet était le salut du monde. Mais il n'était pas pour cela un révolutionnaire, et il savait concilier ses vues cosmopolites avec ce qu'il devait aux lois de sa patrie. Aussi refusa-t-il d'accéder à la proposition que lui fit faire Sieyès de s'engager avec lui dans une correspondance politique[2].

En religion Kant penchait vers ce qu'on appelle le déisme; mais son déisme ressemblait infiniment plus à celui de Rousseau qu'à celui de Voltaire. Il est vrai qu'il rejetait toute révélation surnaturelle, comme inutile plutôt que comme impossible, et depuis longtemps il ne prenait plus aucune part au culte public, qui, selon lui, n'était une nécessité que pour les faibles[3]. Mais loin de songer à *écraser* le christianisme, il appliquait toute la sagacité de son esprit à démontrer l'harmonie des doctrines bibliques avec la raison; et c'est de sa philosophie, autant que des *fragments de Wolfenbüttel*[4], que date, en Allemagne, non-seulement le *rationalisme* théolo-

[1] Même ouvrage, vers la fin.
[2] Jachmann, p. 130.
[3] Borowski, p. 197-200.
[4] Résumé du déisme, par Reimarus, publié par Lessing, en 1774.

gique, mais en général une théologie plus savante et plus profonde.

Sous le règne de Frédéric II, il pouvait se prononcer sur les choses religieuses avec une entière liberté : mais sous le successeur de ce prince, en 1788, un *édit de religion* rétablit la censure. La censure de Berlin refusa la permission d'imprimer une partie de l'ouvrage sur la *religion*, dans lequel Kant s'efforçait d'établir l'accord de la raison avec le christianisme. Cependant la faculté de théologie de Kœnigsberg s'étant montrée moins scrupuleuse, cet ouvrage parut. C'est alors qu'eut lieu, entre Frédéric-Guillaume II et Kant, cette curieuse correspondance, que le dernier publia après la mort de ce prince[1]. Dans sa lettre au *très-digne* et *très-savant, amé et féal professeur* Kant (octobre 1794), le roi lui reproche d'avoir plus d'une fois abusé de sa philosophie pour dénaturer et déprécier les doctrines fondamentales de la religion chrétienne, et cela notamment dans l'ouvrage intitulé la *Religion considérée dans les limites de la simple raison*, et il finit par le menacer de sa disgrâce, s'il persistait dans une conduite si répréhensible. La réponse de Kant est remarquable : il en résulte d'abord que jamais, ni dans ses leçons, ni dans aucun ouvrage destiné au peuple, il n'a porté de jugement sur l'Écriture sainte ou sur le christianisme; ensuite que l'écrit spécialement incriminé, qui s'adressait uniquement au public savant, ne renferme aucune dépréciation de la religion chrétienne, mais seulement une appréciation de la religion naturelle. Il proteste de son respect pour la Bible qu'il regarde comme le livre le plus propre à servir, pour un temps indéfini, de fondement à la religion publique. Il déclare avoir toujours évité de choquer les scrupules religieux de qui que ce soit, et n'avoir jamais rien avancé dont il ne fût entièrement convaincu, et dont il ne soit prêt à rendre compte au souverain juge devant qui, vu son âge avancé, il va sans

[1] Dans la préface de l'*Antagonisme des facultés*.

doute paraître bientôt. Après cela il dut peu lui coûter, pour tranquilliser le roi, de prendre l'engagement formel, tant qu'il serait le sujet de sa majesté, de s'abstenir de toute discussion en matières religieuses. La mort du roi et un gouvernement plus libéral ne tardèrent pas à le relever d'un engagement inspiré par les motifs les plus honorables. Ainsi nous trouvons ce grand homme en toutes choses d'accord avec lui-même, toujours digne de sa haute mission, toujours fidèle à sa devise :

Summum crede nefas animam præferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas [1].

Si maintenant, pour terminer cette esquisse de la vie de Kant, nous cherchons à apprécier d'une manière générale l'importance du rôle qu'il fut appelé à jouer dans l'histoire de la philosophie, et spécialement l'action qu'il exerça sur l'esprit de sa nation, nous ne rappellerons pas les témoignages de l'admiration de ses contemporains; nous pouvons nous borner à citer les hommages qu'aujourd'hui même ne peuvent s'empêcher de rendre à son génie et à ses travaux, non pas seulement les philosophes qui suivent encore son drapeau, mais ceux qui reconnaissent un autre maître et d'autres symboles. « Aujourd'hui encore, dit un des principaux disciples de Hegel [2], les résultats généraux et populaires de la philosophie de Kant, forment la base de la pensée de sa nation. — Plus que l'on ne sait généralement, disent, dans leur annonce, les éditeurs de ses *OEuvres complètes*, notre culture scientifique, morale, religieuse actuelle repose sur la philosophie critique. » Un autre disciple de Hegel [3] s'exprime ainsi qu'il suit sur la place que Kant occupe dans l'histoire générale de la pensée philosophique : « Kant concentra en lui-même tous les rayons de la philosophie antérieure, et devint

[1] Voir à la suite du volume la note IV.
[2] M. Michelet, dans son *Histoire des derniers systèmes*, t. I, p. 41.
[3] M. Bayrhofer, dans les *Hallische Jahrbücher* de 1838, n° 2.

ainsi le foyer de l'*esprit universel.* Sa philosophie a pour antécédents immédiats le rationalisme de Leibnitz et de Wolf, l'empirisme de Locke et de Condillac, et ensuite, comme retour de l'esprit vers l'idéalisme subjectif, la doctrine de Berkeley et le scepticisme de Hume, ainsi que, par opposition avec ce dernier, l'appel au *sens commun*, aux *sentiments* de l'école écossaise et de Rousseau[1]... Dans sa doctrine des *formes à priori de l'esprit*, il fait droit au rationalisme; ensuite dans la nécessité qu'il établit pour ces formes de tirer leur matière de la sensation, il fait la part de l'empirisme. D'un autre côté, en ne voyant dans les objets de l'expérience que des *phénomènes*, il se rapproche de l'idéalisme et du scepticisme; dans la raison *pratique* enfin il reconnaît la valeur absolue des idées morales : Kant est, en un mot, le commencement de la *réconciliation* de l'esprit avec lui-même.»

§ 2.

Les ouvrages de Kant antérieurs à la Critique.

Kant avait près de soixante ans, lorsqu'il donna au public sa *Critique de la raison pure.* Il était connu depuis longtemps par divers écrits plus ou moins remarquables, et dont plusieurs conservent encore de l'intérêt aujourd'hui. Nous allons les caractériser rapidement.

Il débuta vers le milieu du siècle par un ouvrage assez étendu et intitulé : *Pensées sur la véritable évaluation des forces vives*[2]. Dans cet écrit, moins important du reste par le fond que par la forme et par l'esprit d'opposition dont il est empreint, nous voyons Kant, jeune encore, se placer entre Leibnitz et Descartes, et s'ériger presque en juge entre ces grands penseurs. Une épigraphe tirée de Sénèque décèle

[1] Voir la note V.

[2] *Gedanken von der wahren Schætzung der lebendigen Kræfte.* Königsberg, 1747.

l'ambition et l'indépendance de son génie[1]. Dans le préambule, il plaide avec esprit la cause de la liberté de penser, contre l'intolérance des écoles et l'idolâtrie des grands noms. Les plus savants, dit-il, peuvent se tromper, et des esprits qui d'ailleurs leur sont inférieurs, peuvent avoir raison contre eux sur certains points. Il pense qu'il sied bien quelquefois d'avoir confiance en ses propres forces. Cette confiance donne plus d'énergie à nos efforts, et ne peut que tourner au profit de la vérité. Elle peut nous égarer sans doute; mais en s'y livrant on rend plus de service à la science qu'en suivant servilement le chemin battu. Au moment de s'élancer dans la carrière, il s'écrie avec un juste pressentiment de ce qu'il sera un jour : « Je me suis tracé la route que je veux suivre. Je vais prendre ma course, et rien ne m'empêchera de la continuer. »

Nous passons sous silence trois écrits latins que Kant publia en 1755 et 1756, pour nous arrêter un instant sur un ouvrage d'un haut intérêt, et qui seul eût suffi pour faire une grande réputation à son auteur. C'est celui qui a pour titre : *Histoire naturelle et théorie générale du Ciel*, ou *Essai sur la constitution et l'origine mécanique de l'univers, d'après les principes de Newton*[2]. Ce traité, qui est dédié à Frédéric II, marque tout à la fois dans l'histoire des travaux de Kant, dans celle de la littérature allemande et dans celle de l'esprit humain. A l'exemple des Ioniens et des Atomistes, mais plus riche qu'eux de tout ce que la science de la nature avait fait de progrès depuis Pythagore jusqu'à Newton, Kant prétend expliquer par des lois mécaniques l'origine même de l'univers. Dans une préface de longue haleine et parfaitement écrite, il va au devant des préventions que devait ren-

[1] *Nihil magis præstandum est quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes non quà eundum est, sed quà itur. Seneca, de vita beata*, c. I.

[2] *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1755, in-8°, 4e édit., 1806. Œuvres complètes, t. VI.

contrer une telle entreprise. Vouloir expliquer le système universel par les seules lois du mouvement, n'était-ce pas alarmer justement les croyances religieuses, et entreprendre une chose évidemment au-dessus des forces de l'esprit humain?

Sincèrement religieux, Kant n'aurait pas hésité à rejeter une doctrine qui, dans ses conséquences, aurait menacé la religion, persuadé qu'il était que toute philosophie irréligieuse dans ses résultats ne pouvait être que fausse dans ses principes. Quelque ressemblance que sa théorie pût avoir avec le système de Démocrite et d'Épicure, elle s'en distinguait essentiellement sous le point de vue religieux. Il y a, dit-il, entre cette vieille cosmogonie et la sienne cette différence essentielle, que les anciens Atomistes faisaient naître l'ordre du hasard et la raison de l'inintelligence, tandis que lui soumettait la matière primitive à des lois, principes d'ordre et d'harmonie. La matière était, selon lui, primitivement sujette à de certaines lois, dont l'action produisait nécessairement des combinaisons pleines d'harmonie et de beauté. Ces lois avaient leur source dans une cause souveraine et intelligente, et il y avait un Dieu précisément parce que la nature, dans le chaos même, ne pouvait procéder qu'avec ordre et régularité.

Pour ce qui est de la difficulté d'expliquer l'origine de l'univers, elle ne paraît pas à Kant aussi grande qu'on le pense communément. Selon lui, de toutes les origines qu'on recherche, celle du système universel est la moins difficile à comprendre Les corps célestes sont des masses sphériques, c'est-à-dire, ayant la forme la plus simple que puisse avoir un corps. Leurs mouvements ne sont que la continuation d'une impulsion qui leur a été primitivement imprimée, et qui, combinée avec l'attraction centrale, produit un mouvement circulaire. Il est plus facile, selon Kant, de concevoir l'origine mécanique de l'univers que celle de la moindre plante ou du plus vil insecte.

Prétendre expliquer mécaniquement l'origine du monde, c'est sans doute une entreprise hasardée; Kant l'accorde, mais il invite le lecteur à le suivre sans crainte. Pour faire sortir l'univers du chaos, où la matière, soumise par l'intelligence divine à des lois nécessaires, était dispersée en atomes, il n'emploiera que les forces d'attraction et de répulsion découvertes par Newton. Du reste, il ne donne pas toutes ses conjectures pour également plausibles. Il regarde comme assez satisfaisantes sa théorie du système général des étoiles fixes, son hypothèse des nébuleuses, son explication de l'origine mécanique du monde, sa théorie de l'anneau de Saturne, d'autres idées encore. Si, dans le septième chapitre de la seconde partie, entraîné par l'intérêt du sujet et la fécondité des principes, tout en demeurant dans les limites de l'analogie, il a poussé le système, avec trop de hardiesse, jusqu'à ses dernières conséquences; s'il a donné à l'imagination le spectacle d'une création infinie, de mondes nouveaux qui se forment, et de mondes vieillis qui périssent, il espère qu'on lui pardonnera cette témérité, en considération de la grandeur de son objet, et que dans des matières qui n'admettent pas une déduction rigoureuse, on voudra bien se contenter d'un certain degré de vraisemblance rationnelle.

C'est ainsi, en effet, qu'il convient de juger ce genre de travaux philosophiques. Il n'est donné qu'au génie de s'aventurer ainsi, et de pareils efforts, quelque téméraires qu'ils soient, avancent plus la science et font plus d'honneur à l'esprit humain, que cette triste et humiliante philosophie qui rampe toujours par terre, et qui met tout son art, toute son ambition à démontrer la faiblesse de l'intelligence humaine et l'incertitude absolue de ses conceptions.

D'ailleurs plusieurs des conjectures de Kant, véritables produits d'une divination savante, ont été depuis pleinement confirmées.

Dans la première partie de l'ouvrage, il expose ses idées

sur le système des étoiles fixes, déduit des phénomènes de la voie lactée. Selon lui, la fixité de ces astres n'est qu'apparente; mais leurs mouvements sont difficilement aperçus à cause de leur extrême lenteur. Il soutient la pluralité de systèmes non pas seulement de soleils, mais d'étoiles fixes. Chaque nébuleuse est un pareil système. Et pourquoi, s'il en est ainsi, n'admettrait-on pas que tous ces systèmes ne sont qu'autant de parties d'un système universel? Le théâtre où Dieu se manifeste ne doit-il pas être infini comme il l'est lui-même?

La seconde partie traite de l'*état primitif de la nature, de la formation des corps célestes, des causes de leurs mouvements et de leurs rapports systématiques.* Notre système planétaire a été formé de la matière élémentaire primitivement éparse dans l'espace. Toutes les étoiles fixes sont des centres de systèmes pareils et nés de la même manière. Ces systèmes sont unis entre eux, et forment ensemble un seul et même système, gravitant autour d'un centre commun, qui le premier est sorti du sein du chaos, et dont la masse et la force d'attraction sont le plus grandes possibles. La voie lactée est le zodiaque de ce système général. Il y a plus : il est probable qu'il y a dans l'immensité de l'espace un nombre infini de voies lactées pareilles à la nôtre; et en définitive on peut admettre que tous ces systèmes de systèmes gravitent enfin autour d'un centre commun absolu. Au milieu de cette profusion de mondes règnent les mêmes lois, et ces lois sont de la plus grande simplicité. La création est sans bornes dans le temps et dans l'espace, éternelle et infinie comme son auteur; mais comme lui, elle est *une*. Autour du centre commun absolu, et dans des sphères toujours plus reculées, des mondes nouveaux s'organisent sans cesse. Le chaos est inépuisable. Ainsi que, dans chaque système particulier, il y a aux extrémités des corps excentriques, peu denses et encore en formation, de même, dans le système universel,

il y a, par de là les mondes organisés, des mondes qui commencent. D'autre part, un monde une fois formé n'est pas impérissable, pas plus que les créatures qui les habitent. Des systèmes entiers, après avoir accompli leur destinée, quittent le théâtre. Un monde, une voie lactée qui se disperse, est, dans la création universelle, ce qu'une fleur qui se flétrit est sur la terre. Les mondes, comme les êtres vivants, durent un certain temps, proportionné à leur grandeur; puis ils meurent comme ceux-ci dans l'ordre où ils ont été produits; mais ils périssent pour renaître. Que ces grandes destructions ne nous effrayent pas! Le chaos n'en profitera point. Les mondes qu'il engloutit, il les restitue aussitôt à l'ordre, à l'existence. «L'âme humaine peut contempler sans effroi cette vaste scène de ruines. Heureuse si, dans ce tumulte des éléments, elle a su s'élever à une hauteur d'où elle puisse voir passer avec calme ce torrent de ravages auquel sont livrées toutes les choses finies! Considérée du point de vue religieux, la nature n'offre de toutes parts que sécurité, convenance et harmonie.» C'est ainsi que se termine ce septième chapitre, véritable poëme philosophique, pour lequel l'auteur lui-même demande grâce, mais qui est plein de grandeur et de beauté.

La troisième partie de la *Théorie du Ciel* traite des habitants des astres. Kant n'y attachait pas lui-même une grande importance; ce sont de simples présomptions. En finissant il se permet de demander quel sera le séjour des âmes après la mort. Tout ce que, selon lui, on peut dire à ce sujet, c'est qu'après sa séparation du corps, l'esprit immortel entrera dans une autre existence, plus parfaite et plus rapprochée de Dieu. «En vérité, dit-il, lorsque de pareilles pensées remplissent l'esprit, le spectacle du ciel étoilé nous jette dans un ravissement que les âmes nobles sont seules faites pour bien éprouver. Quand la nature est calme et que les passions se taisent, notre intelligence nous parle une

langue nouvelle et mystérieuse, et conçoit des idées sublimes, qui se refusent à toute analyse et à toute expression [1]. »

Le tremblement de terre qui en novembre 1755 renversa Lisbonne, occupa vivement les esprits : il inspira à Voltaire un poëme presque chrétien, et à Kant une dissertation pleine d'intérêt et de graves pensées. Il donna en 1756 une histoire de ce phénomène, qui remplissait l'Europe de terreur [2].

Nous devons aussi un souvenir à l'écrit qu'il publia en 1762 sur la *fausse subtilité des quatre figures syllogistiques* [3]. Il y établit que l'ancienne division des quatre figures, si chère aux écoles, repose sur une subtilité vaine; que les trois dernières ne représentent que des raisonnements composés, que l'on a eu tort de considérer comme des syllogismes simples. Il déplore le soin avec lequel les logiciens se sont si savamment occupés de choses inutiles. « Telle est, dit-il, la destinée de l'esprit humain : ou il se livre à de vaines et frivoles subtilités, ou il s'attaque à des objets qui sont au-dessus de sa portée. Il est temps de rejeter ce vieux bagage fait seulement pour embarrasser l'intelligence. » Il appelle la vieille syllogistique un colosse dont la tête se perd dans les nuages et dont les pieds sont d'argile. Il termine par quelques observations qui ont enrichi la logique et la psychologie. Une notion complète, dit-il entre autres, n'est possible qu'à l'aide du raisonnement, et le raisonnement lui-même est identique avec le jugement. Autre chose est de distinguer les objets et autre chose d'avoir conscience de cette distinction. C'est cette conscience qui constitue l'intelligence et caractérise les êtres raisonnables. Le jugement est la faculté de faire de ses propres idées l'objet de la pensée, faculté

[1] Nous rejetons quelques détails relatifs à cet ouvrage dans la note VI.

[2] On la trouve dans le tome VI des Œuvres complètes.

[3] *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, 1762. Œuvres, t. I.

simple et fondamentale. Aussi, quand, dans la critique, il recherchera les formes *à priori* de la pensée, ce sera dans le jugement qu'il les trouvera.

L'année suivante Kant publia son *Essai d'introduire dans la philosophie la notion des grandeurs négatives*[1]. On avait eu tort de vouloir se servir en philosophie de la méthode mathématique. Au lieu de cela on aurait mieux fait, selon Kant, d'emprunter à la géométrie de certaines notions pour les faire servir aux recherches philosophiques. Il en donnera un exemple en appliquant à la philosophie la notion des grandeurs négatives, telle que Kästner de Gœttingue l'avait déterminée. Une grandeur est négative relativement à une autre qui la balance et en réduit l'effet à zéro. C'est une négation fondée sur l'opposition réelle de deux grandeurs, de deux forces égales. En faisant application de cette idée à la philosophie de la nature, Kant établit cette loi : *Toute cessation d'existence est une naissance négative*. Un mouvement, par exemple, ne cesse qu'autant qu'une force égale à celle qui l'a produit, lui est opposée. Cette loi est commune au monde intellectuel et au monde physique. Il suit de là d'abord que dans tous les changements naturels de l'univers la somme des forces demeure toujours la même ; que tout est soumis à un système de balancement, de compensation universelle ; ensuite que toutes les puissances du monde, si l'on additionne celles qui sont concordantes, et si l'on déduit les unes des autres celles qui se sont opposées, donnent un résultat égal à zéro. Il s'ensuit encore que l'univers n'est quelque chose que par la volonté d'un autre être : il est positif quant à celui-ci, néant en lui-même.

Du reste, on voit dans cet écrit Kant se mettre de plus en plus en opposition avec la philosophie dominante, et chercher à s'ouvrir une route nouvelle. Déjà l'on y trouve des

[1] *Versuch den Begriff der negativen Grœssen in die Weltweisheit einzuführen*, 1763.

traces de cette critique qui l'occupa longtemps avant qu'il en publiât le système. « J'ai beaucoup réfléchi, dit-il, sur la nature des connaissances, surtout quant à nos jugements de causalité, et je publierai un jour les résultats de mes recherches. »

Dans la même année il écrivit un *Traité de l'évidence dans les sciences métaphysiques*, en réponse à la question proposée sur ce sujet par l'Académie de Berlin[1]. Quel est le degré d'évidence dont la métaphysique est susceptible et comment peut-on y arriver? Telle était la question, dans la supposition alors généralement admise que l'évidence était le critérium absolu de la vérité. Arriver à l'évidence était alors toute la méthode. Mais pour exposer cette méthode elle-même, quelle méthode suivra-t-on? Kant s'adressera à l'expérience, à la seule expérience. Il distingue d'abord la philosophie des mathématiques, afin de faire voir que le même procédé ne convient pas à des sciences si essentiellement différentes. Les mathématiques procèdent par synthèse, la philosophie doit procéder par analyse. Dans les premières, la notion n'existe pas avant la définition : elle est construite par celle-ci. Dans la seconde, la notion existe avant d'être définie : elle est donnée, mais confuse, mal déterminée. En mathématiques tout est démontrable, sauf ce qui est d'une vérité immédiate; en philosophie il y a beaucoup de propositions qui se refusent à la démonstration. L'objet le plus important de la philosophie première est de rechercher les propositions fondamentales et immédiates; cette recherche est sans fin comme les faits qui leur servent de base. La métaphysique, dit Kant, est la plus difficile des sciences, et déjà il soutient qu'elle est encore à se produire; il voit dans la question même proposée par l'académie de Berlin la preuve qu'on cherchait seulement

[1] *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsætze der natürlichen Theologie und der Moral.* 1763. OEuvres, t. I. Mendelssohn, qui écrivit sur le même sujet, obtint le prix. Kant n'eut que l'accessit.

la route qui devait y conduire. La méthode qu'il propose était toute nouvelle en Allemagne, dans un temps où la philosophie de Wolf dominait encore dans les écoles. La première règle de cette méthode était de ne jamais commencer par des définitions réelles Qu'on analyse d'abord l'idée dont il s'agit, en commençant par ce qu'on en conçoit le plus clairement. Ensuite que l'on se note bien les jugements immédiats sur son objet, pour en faire la base du reste. On le voit, Kant, qui avait alors l'esprit tourné vers l'Angleterre, recommande au fond la méthode de l'observation, nouvelle en métaphysique, la méthode de Bacon, de Locke, de Newton. Aller du connu à l'inconnu, avant de définir une chose rechercher et énoncer ce qu'on en sent, ce qu'on en sait, ce qu'on en peut savoir : telle en est la règle principale. Du reste, Kant croyait à cette époque à la possibilité d'arriver en métaphysique à une certitude suffisante, à des propositions de toute évidence; et il regardait encore la théologie rationnelle comme susceptible d'une plus grande certitude philosophique que les principes de la morale, telle du moins qu'elle était traitée dans ces temps : il applaudissait aux travaux de Hutcheson sur le *sens moral*, tout en les regardant comme incomplets.

Cependant, s'il croyait encore à la théologie spéculative, il sentait déjà vivement qu'elle avait besoin d'une réforme. C'est pour préparer cette réforme qu'il écrivit vers le même temps le traité intitulé : *Le seul fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*[1], ouvrage important, dans lequel, en opposition avec la méthode reçue depuis Leibnitz, il faisait usage de celle qu'il avait proposée dans le *Traité de l'évidence*. L'argumentation qu'il propose, après avoir fait la critique de la démonstration ordinaire de l'existence de Dieu, n'est au fond qu'une forme nouvelle de la preuve

[1] *Der einzig mœgliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*. 1763. Œuvres, t. I.

ontologique. Après avoir traité de l'être en général et de la possibilité en tant qu'elle suppose l'existence, Kant pose en principe qu'il est impossible que rien n'existe, que toute possibilité serait détruite s'il n'y avait rien de réel; il en conclut qu'il existe un être absolument nécessaire : c'est celui dont la négation détruirait toute possibilité. Cet être nécessaire est un, simple, immuable, éternel; il renferme la plus haute réalité. Il est doué, par conséquent, d'intelligence et de volonté. Kant reproduit ici ses idées déjà émises ailleurs sur l'indépendance et la suffisance relatives des forces de la nature, agissant d'après des lois primitivement établies par la cause souveraine. La nature cependant, bien que livrée à elle-même, ne fait que remplir les vues de son auteur, et les êtres libres concourent eux-mêmes à l'exécution de ses desseins. Kant fait sur la recherche des causes finales et des lois de la nature une observation importante, et dont il aurait bien fait de se souvenir davantage depuis : c'est un besoin de l'esprit humain, dit-il, de supposer partout l'unité dans la variété, et cela même est une présomption en faveur de cette unité. Il ne rejette pas la physico-théologie, mais il la voudrait plus philosophique, plus savante, plus attentive à l'ensemble des choses et à leur harmonie, moins prompte à voir partout, jusque dans les utilités les plus mesquines et les plus relatives, des dispositions directes de la Providence.

En résumé, il n'y a, selon Kant, qu'une seule démonstration possible de l'existence d'un Dieu créateur de l'univers. Il ne s'agit pas de prouver l'existence d'une cause première très-puissante et plus ou moins parfaite, mais celle d'un être souverain, absolu, unique. Or il n'y a que deux manières de prouver cette existence : ou l'argumentation s'appuie sur la notion du possible, ou bien elle part d'une existence donnée. On peut conclure de deux manières du possible à l'existence de Dieu : 1° Ou l'on pose le possible comme prin-

cipe et l'on en déduit l'existence comme en étant la conséquence, ce qui ne peut se faire que par l'analyse de l'idée du possible; il faudrait donc que l'existence en fût un attribut, ce qui implique : une telle argumentation est donc inadmissible. Celle de Descartes est de ce genre : l'idée de Dieu est en nous, dit-il; c'est l'idée de l'être le plus parfait possible; or l'existence est un attribut nécessaire de l'être parfait : donc Dieu existe. Mais, objecte Kant, l'existence n'est pas un attribut réel d'un être, c'est lui-même. 2° Ou bien l'on considère le possible comme une conséquence, et l'on en conclut à l'existence de Dieu comme son principe : quelque chose est possible, concevable; or la possibilité suppose l'existence, car si rien n'existait, rien ne serait possible. La question est dès lors uniquement de savoir si cette existence nécessaire, condition de toute possibilité, réunit tous les attributs qui constituent notre idée de Dieu. Telle est l'argumentation proposée par Kant.

Quant aux preuves de la seconde espèce, qui concluent d'une existence donnée à l'existence d'un être nécessaire, cette conclusion des choses relatives et contingentes à une cause absolue est juste. Mais comment déduire de là les attributs de l'Être un et parfait? Selon Kant cette argumentation a besoin d'être rectifiée et, dans tous les cas, de s'appuyer sur celle qu'il propose, qui seule est rigoureuse et la seule base solide d'une véritable démonstration de l'existence de Dieu. Dieu est parce qu'il est la source et la condition nécessaire de toute possibilité.

Cet ouvrage eut un double succès : il fut loué à Berlin par la nouvelle feuille littéraire[1] et prohibé à Vienne[2].

Deux nouveaux écrits, publiés en 1764, ajoutèrent encore à la réputation de Kant. Le premier est un *Essai* de quelques

[1] *Briefe über die neueste Literatur*, n° 280.
[2] Borowski, p. 63.

pages seulement *sur les maladies de l'esprit*[1]; le second est intitulé *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*[2].

M. Kératry a fait paraître une traduction et un *Examen* de ce dernier ouvrage[3], qui se rattache avec honneur à ceux de Crousaz, de Hutcheson, du père André sur le même sujet, et qui subsiste dans sa partie psychologique, mais qui est loin de renfermer la vraie pensée philosophique de Kant sur cette matière.

Il est divisé en quatre chapitres. Le premier traite des *objets du sentiment du beau et du sublime*, et caractérise avec un grand bonheur d'expression ces deux nuances d'une même affection fondamentale. Le second chapitre expose les *qualités du beau et du sublime dans l'homme en général*, et il y a là des pages bien remarquables. Rien de plus curieux surtout que les observations de Kant sur les dispositions morales et esthétiques des hommes selon les différents tempéraments[4]. Le troisième chapitre traite de la *différence du sublime et du beau dans le rapport des deux sexes*. La grâce et la délicatesse sont l'apanage de la femme; la noblesse et la force distinguent l'homme : aussi la première est-elle plus sensible au beau, le second au sublime. Il y a dans ce chapitre une grande finesse d'observation, et l'hommage sincère que l'auteur rend au beau sexe n'est pas exempt d'une teinte assez vive de malice contre les femmes qui, comme Mme Dacier et Mme Du Châtelet, se mêlent de grec et de géométrie. La femme ne doit pas sentir la poudre, pas plus qu'il ne sied à l'homme de mettre du rouge[5]. Le dernier chapitre enfin retrace, un peu hors de saison, les caractères des principales nations de

[1] *Versuch über die Krankheiten des Kopfes.* OEuvres, t. VII, 1re part.

[2] *Beobachtungen über das Gefühl des Schœnen und Erhabenen.* OEuvres, t. IV.

[3] *Examen philosophique des considérations sur le beau et le sublime d'Imm. Kant.* Paris, 1823.

[4] Nous en donnons quelques passages dans la note VII.

[5] Voir la note VIII.

l'Europe, avec autant d'impartialité et de justesse qu'on en peut mettre dans cette sorte d'appréciations générales. Le portrait des Français, dessiné d'après des maîtres tels que Montesquieu et d'Alembert, n'est plus exact, ou pour mieux dire, n'est plus complet depuis la révolution. Le tout est terminé par un précis rapide de l'histoire du goût, «ce Protée qui prend sans cesse des formes nouvelles.» Après un juste éloge des Anciens, Kant s'exprime sur le moyen âge avec ce mépris, désavoué aujourd'hui, que le dix-huitième siècle apportait dans ses jugements sur cette époque de transition. Il considère la renaissance comme une sorte de palingénésie sociale, et finit par former le vœu que le secret trop longtemps caché d'une bonne éducation soit enfin trouvé, que l'on cultive non pas seulement le goût et le jugement, mais surtout le sens moral de la jeunesse, afin de lui apprendre non à dire uniquement de belles paroles, mais encore à faire de grandes choses.

L'*Essai sur les maladies de l'esprit* fut écrit à l'occasion du bruit que faisait alors, aux environs de Kœnigsberg, un aventurier polonais qui parcourait le pays à la tête d'un troupeau de chèvres et vivait en sauvage. Kant y passe en revue et caractérise rapidement toutes les maladies de l'esprit, depuis le grain de folie qui ne manque pas aux plus sages, jusqu'à l'aliénation la plus complète. Il regarde les passions comme la source de toute folie, et accuse principalement l'orgueil et l'avarice. C'est pour cela, selon lui, que les maladies mentales sont si rares dans l'état sauvage, où ces deux passions trouvent peu d'aliment. Admettant, avec l'abbé Terrasson, la division des aliénés en ceux qui d'idées fausses tirent des conclusions justes, et ceux qui raisonnent mal sur des idées vraies en soi, il pense qu'on peut utilement parler raison aux premiers, mais non aux seconds. Quant au siége de la maladie, il le place dans le corps, et spécialement dans les organes de la digestion.

La plus dangereuse des folies, selon Kant, est celle du visionnaire. Depuis plusieurs années déjà son attention avait été appelée sur les récits merveilleux qu'on faisait alors partout du commerce du Suédois Swedenborg avec les esprits. Il existe de lui une lettre adressée en 1758 à une dame qui lui avait demandé son avis sur un de ces récits. Dans cette lettre Kant hésite encore à se prononcer, et, malgré son peu de penchant pour le merveilleux, il semble plutôt disposé à croire qu'à nier d'une manière absolue la possibilité des apparitions[1]. Ce doute cependant ne résista pas à de nouvelles réflexions, comme on le voit dans les *Rêves d'un visionnaire expliqués par les rêves de la métaphysique*, ouvrage qu'il publia en 1766[2].

Dans cet ouvrage on remarque, avec un penchant plus décidé pour la philosophie de l'expérience, un nouveau progrès vers la *critique*. Il est divisé en deux parties, l'une dogmatique, l'autre historique. Dans la première Kant met en regard la manière de voir qui accorde la possibilité d'un commerce avec le monde des esprits, et celle qui la nie, et conclut qu'on ne peut rien savoir de certain à cet égard, ignorance raisonnée qui ne l'empêche pas de déclarer qu'il se réserve d'ajouter quelque créance à tous les récits d'apparitions en général, et de révoquer en doute chacun en particulier. Dans la seconde partie, il rapporte plusieurs de ces traits de divination et de commerce avec les morts que la renommée racontait de Swedenborg, et fait ensuite une vive critique des ouvrages de ce théosophe fameux, critique qui prouve du reste que dès cette époque Kant n'en était plus aux hésitations sceptiques sur cette question, et qu'il avait pris décidément son parti là-dessus. Il termine en disant que la solution des problèmes qui vont au delà de toute expé-

[1] Dans les OEuvres, t. VII, 1re part.

[2] *Træume eines Geistersehers, erlœutert durch Træume der Metaphysik.* 1766. OEuvres, t. VII, 1re part.

rience, est *inutile* autant qu'*impossible*. La vraie moralité, selon lui, n'a nul besoin de savoir quel sera le sort des âmes après la mort, ni de s'inspirer de l'espoir des récompenses ou de la crainte des châtiments futurs. « Mais, comme notre destinée dans le monde à venir, ajoute-t-il, pourrait bien dépendre de la manière dont nous aurons rempli notre rôle dans le monde présent, je conclus par les paroles que Voltaire fait dire au bon Candide, après tant de vaines discussions : *cela est bien dit, mais il faut cultiver notre jardin.* »

Cet écrit fait époque dans le développement de la philosophie de Kant : nous allons en extraire quelques-uns des passages qui peuvent le mieux servir à faire connaître quel était alors l'état de son esprit. Le premier chapitre surtout est remarquable sous ce rapport. L'auteur déclare franchement qu'il ne sait pas s'il y a des *esprits*, qu'il ne comprend même pas ce que signifie ce mot appliqué à des êtres réels. Le mot cependant existe, et il doit signifier quelque chose de réel ou quelque chose de chimérique. Un esprit, dit-on, est un être simple et immatériel, doué d'intelligence. De pareilles natures sont-elles possibles, existent-elles? On peut concevoir l'âme humaine comme une substance simple et intelligente; mais est-elle immatérielle pour cela? Simplicité n'est pas synonyme d'immatérialité. Du reste un esprit n'est pas impossible pour cela seulement qu'il est incompréhensible. On peut donc en admettre la possibilité, qui ne saurait être ni prouvée ni contestée. Il se peut qu'il y ait des êtres qui agissent dans l'espace sans le remplir, étant sans étendue. — Si l'âme est un esprit, quel lieu habite-t-elle? Elle est présente dans mon corps, et le lieu de mon corps est le mien. Mais dans le corps où est-elle? Cette question suppose que le moi pensant réside dans une partie spéciale du corps, ce que l'expérience n'indique point. Je n'ai aucune conscience de la présence de mon âme dans telle partie déterminée de l'organisation. Je dirai donc : je suis là où je sens. Jusqu'à

preuve du contraire, je dirai : mon âme est tout entière dans tout le corps et dans chacune de ses parties. Elle n'est pas étendue pour cela; car la présence dans un point de l'espace prouve seulement une sphère d'action, et non une pluralité de parties, ni par conséquent de l'étendue. Que si l'on n'admettait pas, ajoute Kant, ce peu que je crois savoir de la nature intime de l'âme, je m'y résignerais et je confesserais volontiers n'en rien savoir. Que si de ce que cela est inconcevable on concluait à l'impossibilité, bien que cela ne prouve rien, je me laisserais faire, et je me mettrais aux pieds de mes adversaires pour écouter leurs leçons. Ils me diraient sans doute que l'âme a son siége dans le cerveau, où elle reçoit toutes les impressions, et d'où elle gouverne tous les ressorts de la machine. De pareilles propositions ne pouvant être ni prouvées, ni contestées absolument, je les admets, si l'on veut, mais quelles en seront les conséquences? En assignant ainsi à l'âme un siége spécial, ne risque-t-on pas de la confondre avec l'organe où elle réside? N'est-ce pas favoriser le matérialisme que d'attacher ainsi l'âme à une partie de l'organisme physique?

Du reste, Kant est très-disposé à reconnaître des substances immatérielles, et d'y comprendre l'âme humaine. Tout principe de vie lui paraît de nature immatérielle, et se tenant à cet égard tout près encore de Leibnitz : « Toute substance, dit-il, même simple, doit avoir en elle une activité interne, principe de son action au dehors, bien que je ne puisse pas dire en quoi consiste ce principe, que Leibnitz appelle la *puissance représentative (vim repræsentativam)*. Mais tout le reste est un mystère et offre un vaste champ à la discussion, qui n'est en général pour les savants qu'un moyen de se démontrer mutuellement leur ignorance. »

Le second chapitre, où il s'applique à saisir et à enchaîner les raisonnements qui semblent militer en faveur des prétentions des visionnaires, est plein d'ironie, et l'absurdité de

ces prétentions devient d'autant plus évidente que l'auteur s'ingénie plus sérieusement à les justifier. Il compare ceux qui disent avoir reçu le don de se mettre en rapport avec le monde invisible à l'aveugle devin Tirésias. « Car, dit-il, il semble que la connaissance intuitive de l'autre monde ne puisse être acquise qu'aux dépens du jugement si nécessaire dans celui-ci. Je ne sais même, ajoute-t-il, si de certains philosophes qui dirigent si assidûment leurs lunettes métaphysiques vers les régions transcendantes, sont tout à fait exempts de cette dure condition. Quant à moi, du moins, je ne leur envie aucune de leurs merveilleuses découvertes. »

Ainsi Kant n'hésite déjà plus à placer sur la même ligne les rêves des métaphysiciens et ceux des visionnaires. Il cite les paroles d'Aristote : *Lorsque nous sommes éveillés, nous avons un monde commun, tandis que dans les songes chacun se crée un monde à soi;* et il ajoute que, quand plusieurs philosophes construisent le monde chacun d'une autre façon, on peut dire qu'ils *rêvent*. Il espère que, si de certains signes qui se montrent à l'horizon de la science ne le trompent pas, les philosophes ne tarderont pas à se réveiller, et que, en ouvrant les yeux, ils verront enfin tous ensemble le monde tel qu'il est. « La folie et la raison, dit-il ailleurs, se touchent de si près, les confins qui les séparent sont si mal tracés, qu'il est difficile de marcher quelque temps dans le domaine de l'une sans empiéter tant soit peu sur celui de l'autre[1]. »

Cependant s'il méprise les systèmes des métaphysiciens, Kant aime encore la métaphysique. « La métaphysique, dit-il[2], dont mon destin m'a fait amoureux, quoique je ne puisse que bien rarement me vanter de quelques-unes de ses faveurs, offre deux avantages. Le premier est de répondre aux questions que soulève l'esprit humain lorsqu'il recherche au moyen de la raison les qualités cachées des choses : malheu-

[1] Seconde partie, chap. I.
[2] Seconde partie, chap. II.

reusement le résultat trompe trop souvent notre espoir. Le second avantage de la métaphysique consiste à nous montrer si la question dont il s'agit porte sur ce qu'on peut savoir et quel est son rapport avec l'expérience, sur laquelle doivent s'appuyer tous nos jugements. Dans ce sens la métaphysique est la *science des limites de la raison humaine;* et comme un petit pays a toujours beaucoup de frontières, comme d'ailleurs il importe plus de bien connaître et d'assurer ses possessions que de s'aventurer à faire des conquêtes incertaines, cet avantage est le plus précieux, et celui qu'on apprend à estimer le plus tard. »

On le voit, Kant est déjà tout près de désespérer de la métaphysique ordinaire, et de la borner à n'être plus qu'une science purement négative. On reconnaît partout le disciple de Hume, dans le dernier chapitre surtout, où il reproduit à peu près les raisonnements du philosophe écossais, concernant la connaissance du principe de causalité. Mais on prévoit aussi qu'il ne s'arrêtera pas là; que, pressé entre le rationalisme et l'empirisme, entre le dogmatisme et le scepticisme, nourri dans sa jeunesse des idées de Leibnitz et de Descartes, puis de celles de Locke et de Newton, vivement frappé enfin de l'Idéalisme de Berkeley et des doutes de Hume, il ne tardera pas à s'élever au-dessus de ce conflit de tant de systèmes; et que, animé d'un esprit trop indépendant pour se livrer à aucun d'eux, trop philosophique pour chercher à combiner au hasard tant d'opinions diverses, et trop systématique pour s'abandonner à l'indifférence sceptique, il soumettra à l'examen, non les systèmes et les doctrines, mais leur source commune, l'entendement et la raison.

Le travail de son esprit pour arriver à la critique fut long et opiniâtre, et l'occupa pendant tout le temps qui s'écoula entre la publication du *Traité sur l'existence* de Dieu, en 1763, et celle de la *Critique de la raison pure*, en 1781.

Dans cet intervalle il ne parut plus de lui qu'un seul ouvrage de quelque importance, où l'on trouve les premières traces positives de son nouveau système : c'est la dissertation latine qu'il défendit publiquement en 1770, à l'occasion de sa nomination définitive au professorat, et qui est intitulée : *De la forme et des principes du monde sensible et du monde intelligible*[1]

Le titre même de cet écrit exprime un des principes fondamentaux de la philosophie de Kant, la distinction du monde phénoménal et du monde intelligible. Déjà dans cet ouvrage les idées sont moins considérées relativement à leurs objets que relativement aux conditions subjectives de leur conception. Mais au lieu des trois facultés, la sensibilité, l'entendement et la raison que l'auteur admettra dans la critique, il n'en distingue ici que deux, la faculté de sentir et l'intelligence, laquelle dans son double usage représente l'entendement et la raison. L'objet de la première est ce qui affecte l'esprit par les sens, ou les *phénomènes;* celui de la seconde, ce sont les *intelligibles*, les *Noumènes*. De là deux sortes de connaissance, l'une sensible et l'autre intellectuelle. Or, comme la première dépend de la nature du sujet, de la manière dont il est affecté, tandis que la seconde n'est pas soumise à cette condition, il s'ensuit que celle-là ne nous laisse voir les choses que telles qu'elles nous apparaissent (*uti apparent*), et celle-ci telles qu'elles sont (*sicuti sunt*). Dans les idées sensibles, il faut distinguer la *matière* ou la sensation, qui est fournie en partie par l'objet, en partie par le sujet, et la *forme*, qui a son principe dans une loi de l'esprit. L'usage de l'*intelligence* est ou seulement *logique*, lorsqu'elle opère sur les perceptions données par les sens, ou *réel*, quant aux idées qui lui sont propres. Ces dernières constituent la connaissance *intellectuelle* pure, tandis que les phénomènes réflé-

[1] *De mundi sensibilis atque intelligibilis formâ et principiis.* Œuvres, t. I.

chis, combinés et coordonnés par l'entendement, constituent l'expérience. C'est donc à tort que l'école de Leibnitz distinguait la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle sous le rapport de la clarté, en disant que la première était *confuse*, et la seconde *claire* et *distincte*. Ces deux espèces de connaissances ne se distinguent pas logiquement, mais objectivement. La philosophie qui expose les principes de l'usage réel et pur de l'intelligence, est la métaphysique. La science qui recherche et discute la différence des deux genres de connaissance, et dont cette dissertation offre un *spécimen*, y est une préparation nécessaire. Les idées qui ont leur origine dans l'intelligence ne sont pas pour cela des *idées innées;* mais elles naissent des lois primitives de l'esprit, par l'attention qu'il donne à ses opérations, à l'occasion de l'expérience. Le temps et l'espace sont déjà présentés ici comme les conditions nécessaires et purement subjectives de la sensibilité, comme les formes de l'intuition, des intuitions pures. Déjà, en métaphysique, la méthode est considérée comme l'essentiel et comme devant précéder la science proprement dite. Tandis que dans les sciences intuitives la méthode est fournie par l'usage, en métaphysique, où les idées et les principes naissent de l'entendement même, la méthode doit être recherchée d'avance : l'exposition des lois de la raison pure fournit elle-même la science et le *critérium* de la vérité[1]. Le peu de progrès de la philosophie rationnelle doit être attribué à l'ignorance de cette méthode si peu connue encore. La règle fondamentale de la nouvelle méthode c'est d'empêcher avec soin que les principes de la connaissance sensible ne se mêlent à la connaissance intellectuelle.

Cette méthode sera l'objet principal de la *critique de la raison pure*, qui marque l'époque de la plus haute maturité de la pensée de Kant, et que l'on peut considérer comme le

[1] *Expositio legum rationis puræ est ipsa scientiæ genesis, et earum a legibus suppositiis distinctio, criterium veritatis*, § 23.

plus grand effort de l'esprit philosophique au dix-huitième siècle.

§ 3.

Développement historique de la philosophie de Kant.

Nous venons de voir, en parcourant les ouvrages publiés par Kant antérieurement à la critique, quel fut le développement de sa pensée jusqu'au moment où l'idée fondamentale de la méthode nouvelle qu'il cherchait, commença à germer dans son esprit. Il nous reste à montrer comment cette idée, conçue de bonne heure, mais lente à se déterminer, fut enfin laborieusement mise au jour. Sa correspondance avec Lambert, de 1765 à 1770, est remarquable à cet égard. Dans ces lettres[1] les deux philosophes s'entretiennent avec un vif intérêt de la nécessité d'une réforme radicale de la philosophie, au moyen d'une nouvelle méthode. Dès 1765, Kant voit dans l'esprit superficiel qui dominait alors dans la littérature, une sorte d'*euthanasie* de l'ancienne philosophie, et prédit une révolution prochaine dans le domaine de la science. Mais la méthode dont il est question ici, n'est encore que celle qui est exposée dans l'*Essai sur l'évidence*, et qui n'est autre chose que l'observation analytique, appliquée à rechercher les éléments les plus simples de la connaissance. La conception de l'idée fondamentale de la critique ne paraît dater que de l'année 1769 ou 1770. « Depuis une année à peu près, écrit Kant à Lambert, sous la date du 2 septembre 1770, je me flatte d'être arrivé à un principe, au moyen duquel toutes les questions de métaphysique peuvent être décidées d'après une règle sûre et facile. » La première impulsion qui le poussa dans cette direction nouvelle, lui vint, comme il le déclare lui-même, de l'étude des écrits sceptiques de Hume. « C'est

[1] Cette correspondance se trouve dans le tome Ier des OEuvres.

l'exemple de David Hume, dit-il, qui m'a réveillé du sommeil dogmatique[1]. Hume, ajoute-t-il, n'a pas porté la lumière dans la métaphysique, mais il en a éclairé les ténèbres par une vive étincelle.» C'est à cette étincelle que s'alluma le génie de Kant, parfaitement disposé à la recevoir. Une fois entré dans la voie nouvelle, si d'abord il ne s'y engagea qu'avec lenteur et précaution, il n'en dévia plus. Dès 1770 il déclara qu'il ne craignait plus d'avoir jamais à modifier son principe fondamental, et qu'il ne lui restait plus qu'à le fortifier et à le développer. Et en 1787, dans une lettre adressée à Reinhold[2], après la publication des deux premières Critiques, il s'expliqua ainsi qu'il suit sur l'ensemble de ses travaux : « Je puis affirmer, sans vanité, que plus j'avance dans ma route, moins je crois avoir à craindre des objections sérieuses. C'est là une conviction intime, fondée sur l'expérience que j'ai acquise de la parfaite harmonie de toutes les parties de ma philosophie. Ce qui m'a encore affermi dans cette conviction de la solidité de mes principes, c'est que, si parfois je suis incertain sur la méthode à suivre dans l'examen de quelque point nouveau, je n'ai qu'à me rappeler ma table des éléments de toute connaissance et des facultés fondamentales, pour y trouver aussitôt des éclaircissements inattendus. Il y a trois puissances de l'âme : la *faculté de connaître*, le *sentiment du plaisir et du déplaisir*, ou la faculté esthétique, et la *faculté de vouloir* ou de l'appétition[3]. J'ai exposé les principes *à priori* de la première dans la *Critique de la raison pure;* ceux de la troisième dans la *Critique de la raison pratique*. J'avais d'abord jugé impossible d'en trouver de semblables pour la seconde; mais l'unité systématique que

[1] *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik.*

[2] *Reinhold's Leben*, la Vie de Reinhold, publiée par son fils, 1825, p. 129.

[3] *Das Erkenntnissvermœgen, das Gefühl der Lust und Unlust, das Begehrungsvermœgen.*

l'analyse des autres facultés m'avait fait découvrir dans l'esprit de l'homme, m'a enfin mis sur la voie, en sorte que je reconnais aujourd'hui trois parties de la philosophie, fondées chacune sur des principes *à priori*, à savoir la philosophie *théorique*, la philosophie *pratique* et la *téléologie*. Je compte terminer celle-ci vers Pâques; elle portera le titre de *Critique du goût*.» Cette partie du système de Kant, qu'il appelle ici *téléologie* et *critique du goût*, et qui se rapporte au sentiment du plaisir et du déplaisir, parut sous le titre de *Critique du jugement* : elle s'étend à la fois sur les principes *à priori* des jugements esthétiques et des jugements téléologiques, c'est-à-dire, des jugements qui ont pour objet le beau dans la nature et les arts, et de ceux qui portent sur les convenances et les harmonies du monde physique.

Telle est la division générale de la philosophie de Kant, dans l'esprit de son auteur, et que nous suivrons dans l'exposition de son système. Ainsi nous présenterons d'abord ce qu'il appelle la *Philosophie théorique*, principalement d'après la *Critique de la raison pure*[1], qui parut pour la première fois à Riga en 1781. Nous exposerons ensuite la *philosophie pratique*, qui comprend la morale, le droit et la philosophie de l'histoire, d'après la *Critique de la raison pratique*[2], précédée des *Fondements de la métaphysique des mœurs*[3], et suivie des *Éléments métaphysiques* du *Droit et de la morale*[4]. Enfin, nous présenterons la *philosophie esthétique* et *téléologique* d'après la *critique du jugement*[5].

Dans ce système, la *psychologie* est présente partout, et toute la philosophie de Kant repose sur elle. Ses ouvrages

[1] *Kritik der reinen Vernunft*. Riga, 1781, 2e édit., 1787.

[2] *Kritik der praktischen Vernunft*. Riga, 1787.

[3] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga, 1785.

[4] *Metaphysik der Sitten*, 2 vol., 1797. Cet ouvrage forme deux parties dont la première est relative au Droit, la seconde à la Morale.

[5] *Kritik der Urtheilskraft*. Berlin, 1790.

sont d'ailleurs semés d'aperçus psychologiques intéressants, et quelques-uns de ses écrits sont directement consacrés à des questions de psychologie expérimentale[1]. Malheureusement il ne se donna pas la peine de bien assurer la base sur laquelle s'élève sa philosophie, et au lieu de soumettre cette science fondamentale elle-même à la critique, il s'en rapporta trop à cet égard aux traditions de l'école. Il en est de même de la *logique*, qu'il a laissée à peu de chose près dans l'état où il la trouva[2], bien qu'il ait tracé quelque part le plan d'une logique supérieure, et qu'il ait prescrit à la méthode philosophique des règles qu'elle ne saurait trop prendre en considération.

La *critique de la raison pure* est une critique de l'ancienne méthaphysique, en même temps qu'une analyse de la faculté de connaître, et cette critique se règle dans sa marche générale sur la division de la métaphysique de l'école en ontologie, psychologie, cosmologie et théologie rationnelles.

La *philosophie religieuse* se trouve partagée entre la philosophie théorique et la philosophie pratique. Dans la première la théologie est rendue toute problématique, et elle n'est rétablie sous une autre forme que dans la seconde. C'est ainsi que dans ce système la religion devient une dépendance de la morale, de laquelle elle emprunte sa certitude. C'est pour cela que nous ferons l'analyse de l'important ouvrage intitulé la *Religion dans les limites de la simple raison*[3], à la suite de la philosophie pratique, tandis que nous placerons la critique des *Essais de Thodicée*[4] après la critique de la raison pure.

[1] Kant a écrit une *Anthropologie pratique* (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.* Königsberg, 1798), qui offre une lecture aussi intéressante qu'instructive.

[2] *Logik*, publiée par Jäsche en 1801. Œuvres, t. III.

[3] *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.*

[4] *Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, 1791.

La *Philosophie de la nature* aussi est traitée en des lieux divers, dans la Critique de la raison pure, dans un ouvrage spécial, les *Eléments métaphysiques de la science de la nature*[1], enfin dans la *critique du jugement*.

Les idées de Kant relatives à la *Philosophie de l'histoire*, trouvent naturellement leur place à la suite de la philosophie pratique, et il s'en faut qu'elles soient sans importance. Quant à l'*Histoire de la philosophie*, que l'on considère aujourd'hui à si juste titre comme une partie essentielle des études philosophiques, il est à regretter que Kant en ait tenu si peu de compte. Il ne l'ignorait pas entièrement, mais il la consulta peu. S'il l'eût cultivée davantage, elle l'eût garantie de bien des erreurs, et son œuvre, sans rien perdre de son originalité, en aurait été plus solide à la fois, plus étendue et plus régulière L'écrit remarquable qu'il composa en 1791 sur cette question proposée par l'académie de Berlin : *Quels sont les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibnitz et Wolf*[2]*?* prouve, il est vrai, que Kant comprenait parfaitement quels étaient les rapports de sa philosophie avec les systèmes qui l'avaient précédée ; mais cet écrit offre moins une appréciation impartiale et naïvement historique des systèmes antérieurs qu'un exposé succinct de ses propres doctrines, dans leur opposition avec la métaphysique dogmatique. Au lieu de voir dans l'histoire de la philosophie un développement de plus en plus riche de la conscience réfléchie, aspirant à la possession de la vérité absolue, il refuse à l'esprit la faculté même que cette prétention suppose, et ne voit dans l'histoire de la métaphysique, comme science *à priori*, qu'un progrès du dogmatisme au scepticisme, et du scepticisme à la philosophie critique, qui concilie ces deux systèmes, en s'élevant au-dessus d'eux, et en les

[1] *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Riga, 1786.

[2] *Welches sind die wirklichen Fortschritte die die Metaphysik seit Leibnitz's und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* OEuvres, t. I.

dépouillant de ce qu'ils ont d'absolu. De là pour Kant l'imperturbable conviction d'avoir enfin mis la philosophie dans la bonne voie, et d'avoir fixé à jamais les principes de la science[1].

[1] Voir pour les détails bibliographiques la note VIII.

PREMIÈRE SECTION.

LA PHILOSOPHIE THÉORIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA PHILOSOPHIE DE KANT EN GÉNÉRAL.

Au moment de commencer l'étude de la philosophie de Kant, il importe de se placer au point de vue qui lui est particulier. On ne saurait tout d'abord se faire du génie de ce philosophe une idée plus juste qu'en le comparant, comme réformateur, à Socrate. Ils ont ensemble plus d'un trait de ressemblance. Ainsi que Socrate, Kant accordait plus de prix et de certitude à la philosophie morale qu'à la philosophie spéculative; ainsi que Socrate, il rappela la philosophie des hauteurs transcendantes sur le terrain solide de l'expérience, de la prétendue infaillibilité dogmatique au doute spéculatif et à la foi pratique. Ainsi que le sage d'Athènes, le penseur de Kœnigsberg fut l'ennemi des vaines subtilités de l'école et ruina une métaphysique pleine d'artifices et d'arguments plus spécieux que solides, opposant aux incertitudes de la spéculation les témoignages de la conscience et de la saine raison. Kant et Socrate se ressemblent encore en ce que ni l'un ni l'autre ne laissèrent après eux une école proprement dite, à laquelle ils eussent imposé un système complet, tous les deux regardant leur philosophie comme inachevée bien que fondée sur des principes infaillibles, et n'admettant comme au-dessus de toute espèce de doute que la loi morale et le lien que cette loi établit entre l'âme et Dieu. Mais ainsi que toutes les écoles de la Grèce, après Socrate, se rattachent plus ou moins directement à son enseignement, de même toutes les philosophies de l'Allemagne actuelle

relèvent de celle de Kant. Ajoutons que, comme Socrate, Kant aurait su mourir pour la vérité, ainsi qu'il a vécu pour elle.

La devise de la philosophie, dit-il, et cette devise était la sienne, est *Ne rien savoir ni faire à demi, et rechercher les principes de toute science dans la raison elle-même*. Et comme il n'y a qu'une seule raison, il n'y a aussi qu'une seule philosophie possible, comme système complet de la science déduite des principes de la raison. Remonter jusqu'à la source de ces principes, en vérifier l'origine rationnelle, en soumettant les facultés de l'esprit à une analyse sévère, tel est l'objet de la philosophie *critique*.

Dans l'Introduction aux *Leçons sur la logique*, Kant s'exprime à peu près ainsi sur l'objet de la philosophie : « La connaissance philosophique fait partie des connaissances rationnelles. Aux connaissances *rationnelles* sont opposées les connaissances *historiques*. Celles-là sont fondées sur des principes *(ex principiis)*, celles-ci sur des faits donnés *(ex datis)*. Mais une connaissance peut être née de la raison et néanmoins être historique pour telle ou telle personne. On peut donc encore distinguer le savoir d'après la source où il est puisé, et à cet égard il est ou *rationnel* ou *expérimental*, et d'après son origine *subjective*, c'est-à-dire d'après la manière dont il est acquis, et sous ce point de vue il est ou *rationnel* ou *historique*, quelle qu'en soit d'ailleurs la source. La même connaissance peut donc être rationnelle quant à son origine objective, et historique quant au sujet qui l'a acquise. Il y a des connaissances qu'il est nuisible de ne savoir qu'historiquement. Si, par exemple, il suffit à un navigateur de connaître historiquement les règles de l'art nautique, un jurisconsulte pour qui le droit n'est qu'une affaire de mémoire, ne sera jamais un bon juge et encore moins un bon législateur. On peut apprendre historiquement une sorte de philosophie, mais on ne sera vraiment philosophe qu'au-

tant qu'on se sera exercé à faire de la raison un libre usage, à penser par soi-même.

« Les connaissances rationnelles, en tant qu'elles sont opposées aux connaissances expérimentales et historiques, sont *à priori*. Il y a deux sortes de connaissances *à priori*, les mathématiques et la philosophie. On dit ordinairement que ces deux sciences se distinguent par leurs objets, la première traitant des quantités, la seconde des qualités. Mais ce n'est pas par leurs objets qu'elles sont distinctes; car la philosophie porte sur tout, et les mathématiques se rapportent également à tout, en tant que tout a une grandeur. La différence spécifique qui distingue ces deux sortes de sciences, est uniquement dans un usage différent de la raison. La philosophie est la connaissance rationnelle par *simples notions;* les mathématiques une connaissance de même nature par la *construction des notions*. *Construire* une notion, c'est représenter un objet intuitivement d'après une notion *à priori*. Les mathématiques ont donc sur la philosophie cet avantage que les connaissances de celles-là sont intuitives quoique *à priori*, tandis que les connaissances philosophiques sont seulement discursives.

« Il faut, du reste, distinguer la philosophie comme *science de l'école* de la philosophie comme *science du monde*. Dans le premier sens elle est le système des connaissances rationnelles par notions; dans le second, c'est la science des fins dernières de la raison humaine. C'est là seulement ce qui donne à la philosophie du prix et de la dignité. La philosophie de l'école n'est, comme disait Socrate, que *philodoxie*, n'ayant pour objet que de satisfaire la curiosité, un savoir purement spéculatif. Le philosophe véritable est le philosophe pratique, qui enseigne la sagesse par ses préceptes et ses exemples. La philosophie, dans ce sens, est l'idéal d'une parfaite sagesse, réalisant les dernières fins de la raison.

« Deux choses sont nécessaires à la philosophie comme science de l'école, savoir une provision suffisante de connaissances rationnelles, et la forme systématique. La philosophie, comme science utile, appliquée aux choses humaines, peut se définir : la *science de la maxime souveraine de l'usage de la raison*, en tant que par maxime on entend le principe interne du choix entre plusieurs fins. Prise ainsi, la philosophie rapporte toute connaissance à la fin suprême de la raison, qui doit dominer toutes les autres fins et les réduire à l'unité.

« La question principale de la philosophie est celle-ci : *Qu'est-ce que l'homme?* Cette question renferme ces trois autres · *Que puis-je savoir? — Que dois-je faire? — Que puis-je espérer?* La métaphysique répond à la première, la morale à la seconde, la religion à la troisième. Il faut donc que la philosophie s'applique à déterminer : 1° les *sources* du savoir humain ; 2° l'*usage* possible et utile du savoir ; 3° les *limites* de la raison. On ne peut apprendre la philosophie, car elle n'existe pas encore. Mais alors même qu'elle existerait, celui qui l'aurait apprise ne serait pas encore pour cela un philosophe.

« La science n'a de prix que comme organe de la sagesse, à laquelle elle est indispensable. Le *misologue* croit pouvoir aimer la sagesse et haïr la science. Ce mépris du savoir, qui souvent a sa source dans une sorte de vanité née de l'ignorance, naît quelquefois aussi du peu de satisfaction qu'on a trouvé dans l'étude. La philosophie seule peut nous satisfaire ; c'est elle qui couronne pour ainsi dire l'œuvre scientifique, en assignant à chaque science sa place, son rang et sa valeur. »

Ainsi qu'on l'a vu, Kant divisait la philosophie selon ce qu'il regardait les trois facultés fondamentales de l'âme : la faculté *cognitive*, qui comprend les *sens*, comme organes de l'intuition externe et interne : l'analyse de cette faculté est

l'objet de la *Critique de la raison pure*, et fournit les principes *à priori* de la philosophie théorique ; — la *sensibilité (das Gefühl)*, ou le *sentiment du plaisir et du déplaisir*, dont la *critique du jugement* fait l'analyse et expose les principes *à priori*, comme fondement de l'esthétique et de la téléologie ; — enfin la *faculté d'appétition*, dont l'analyse est l'objet de la *critique de la raison pratique* et fournit les principes *à priori* de la philosophie morale et de la philosophie du droit.

Au fond Kant n'admettait que deux parties de la philosophie, la théorique et la pratique, et ne considérait la Critique du jugement que comme servant de lien et d'intermédiaire entre elles et les complétant toutes les deux[1]. Il y a trois *critiques*, mais il n'y a que deux parties *doctrinales* : c'est ainsi que Kant appelle cette philosophie positive qu'il voulait fonder sur la critique, mais qu'il n'a pu exécuter qu'en partie.

Il faudra donc distinguer dans l'exposition de la philosophie de Kant la partie dogmatique de la partie critique, et de plus dans celle-ci l'échafaudage logique et psychologique à l'aide duquel elle s'est élevée, des principes de méthode d'où elle procède et des règles générales qui en résultent. La partie doctrinale, dans son ensemble, aura le sort de tous les systèmes, formes incomplètes et passagères de la vérité éternelle et infinie ; les suppositions logiques et psychologiques seront révisées et rectifiées ; mais la critique, comme méthode, survivra dans ses principes essentiels et dans ses résultats les plus importants, à toutes les révolutions de la philosophie. On pourra les dédaigner, les mettre en oubli pendant quelque temps ; mais plus on les aura négligés pour s'abandonner en toute liberté à l'essor d'une spéculation indépendante et sans frein, plus se fera

[1] Voir l'Introduction à la Critique du jugement, et le fragment intitulé : *Von der Philosophie überhaupt.* OEuvres, t. I, p. 579.

sentir le besoin de revenir à la critique et de se soumettre à sa discipline, aussi nécessaire à celui qui s'engage dans les régions infinies de la pensée, que la boussole l'est au navigateur qui veut traverser l'océan.

CHAPITRE II.

DU SUJET DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE.

Kant s'est expliqué lui-même sur l'objet de la *critique de la raison pure*, dans les deux préfaces qui précèdent cet ouvrage, et dans celle des *Prolégomènes de toute métaphysique future*.

Il y a des questions, dit-il, que la raison ne peut s'empêcher de soulever, et qui néanmoins sont au-dessus de sa portée et, par conséquent, insolubles pour elle. Elle part de principes sur lesquels repose toute l'expérience, et qui trouvent dans l'expérience leur justification. A l'aide de ces principes elle cherche ensuite à s'élever plus haut; et, les trouvant en défaut pour résoudre les questions nouvelles et qu'elle se sent pressée de résoudre, elle est amenée à recourir à d'autres principes, qui, bien qu'ils soient admis par le sens commun, vont au delà de toute expérience et ne peuvent plus être vérifiés par celle-ci. De là les difficultés et des contradictions sans nombre dont la métaphysique est le théâtre et l'arène[1].

La métaphysique, continue Kant, jadis la reine des sciences, est aujourd'hui méprisée, abandonnée. A l'enthousiasme d'autrefois à succédé l'indifférence; mais l'indifférence en matières scientifiques est d'ordinaire le prélude d'une instante réforme. Il est impossible de demeurer indifférent sur des questions fondées dans la nature de la raison, et les détracteurs même de la métaphysique, tout en affectant un autre langage que

[1] Préface de la première édition de la *Critique de la raison pure*.

le sien, ne laissent pas de faire usage de ses principes. Du reste, cette indifférence n'est pas le fruit de l'insouciance ou de la légèreté, mais un effet de la maturité de jugement du dix-huitième siècle, siècle de la critique et du libre examen. La raison veut enfin se connaître elle-même; elle veut constater et assurer ses droits, disposée qu'elle est à renoncer à toute prétention qui ne serait pas fondée dans sa propre nature, dans ses lois éternelles. Or, c'est précisément là ce que se propose la *Critique de la raison pure*. Son objet n'est pas un examen des systèmes, mais une critique de la puissance de la raison de s'élever au-dessus de l'expérience, et par conséquent un examen de la possibilité même de la métaphysique, un essai de déterminer, d'après des principes incontestables, ses sources, son étendue et ses limites[1].

C'est la seule voie, selon Kant, qui n'ait pas été suivie jusqu'à lui, et il se flatte d'avoir trouvé le remède à toutes les erreurs et à tous les différends de la métaphysique, de fournir, si ce n'est la solution, du moins la clef pour la solution possible de tous les problèmes. Il tâchera de donner à ses raisonnements toute l'évidence que comportent ces matières. Il s'interdira toute espèce d'hypothèse et de simple conjecture. Ce n'est pas du reste un système qu'il prétend élever; il n'en établira que les bases, et se contentera de faire l'inventaire systématique de tout ce qui est donné dans la raison pure. Après lui on n'aura plus qu'à exécuter le plan qu'il va tracer.

Telle est la substance de la préface que Kant plaça en tête de la première édition de la Critique de la raison pure. On y reconnaît le philosophe du dix-huitième siècle, de ce siècle qui, comme l'a dit M. Cousin, se sentait la mission d'en finir avec le moyen âge en philosophie, comme en beaucoup d'autres choses. Mais on y retrouve aussi l'homme de ce siècle qui s'intitula l'âge de la raison, et qui se croyait

[1] Préface de la première édition de la *Critique de la raison pure*.

appelé à porter les conquêtes de l'esprit humain aussi loin qu'elles pouvaient s'étendre, tandis qu'il ne lui était donné que de clore le passé et de commencer une ère nouvelle.

Ainsi que Locke et Condillac, Kant rejette toute la métaphysique, telle qu'elle avait été conçue jusqu'à lui, mais il ne la déclare pas impossible. Ainsi que Condillac, il rejette toutes les hypothèses, et ne veut plus que des principes clairs, positifs, précis; mais, tandis que le philosophe français condamne tous les principes rationnels comme inutiles, et n'admet, pour servir de fondement à toute philosophie, que des faits bien établis, de premiers faits, ou l'expérience directe[1], Kant, ayant trouvé jusque dans cette même expérience des principes que ni les sens extérieurs ni le sens interne ne peuvent fournir, recherchera l'origine de ces principes, et les revendiquera à la raison pure.

Dans une autre préface, écrite deux années plus tard, et placée en tête d'un ouvrage destiné à faciliter l'intelligence de la Critique[2], Kant invite les philosophes à considérer comme non avenus tous les systèmes de métaphysique proposés jusqu'à lui, et à examiner, au préalable, si ce qu'on appelle métaphysique est possible. Tandis que les autres sciences sont constamment en progrès, d'où vient que la philosophie spéculative tourne sans cesse dans le même cercle, et ne réussisse jamais à s'établir d'une manière solide et durable? Il est temps enfin, dit Kant, qu'on sache à quoi s'en tenir à cet égard. La métaphysique a de tout temps été cultivée, et le sera toujours; mais elle ne le sera avec succès qu'aux conditions indiquées dans les *Prolégomènes*, qui ne sont pour le fond qu'une reproduction synthétique de la Critique de la raison pure. Depuis les Essais de Locke et de Leibnitz, l'incident le plus remarquable dans l'histoire de cette science, c'est l'attaque dont elle a été l'objet de la part

[1] Condillac, *Traité des systèmes*, chap. I.

[2] *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik.*



de David Hume. Cette attaque porte principalement sur la légitimité du principe de causalité. Hume prouve que la raison ne peut statuer *à priori* entre les faits une connexion nécessaire. Il en conclut que le principe de causalité est un produit de l'habitude, de l'imagination, d'une fausse liaison d'idées. Il dénie en conséquence à la raison la faculté d'appliquer ce principe aux faits, et rejette par là même toute métaphysique. Ces conclusions, ajoute Kant, étaient hasardées, mais c'est à tort qu'on a négligé les recherches qui y ont conduit leur auteur. L'école écossaise a combattu Hume sans le comprendre. Hume ne révoquait pas en doute le fait et la nécessité de l'emploi du principe de causalité pour expliquer la nature; mais il nia que ce principe fût légitime et donné *à priori*. Pour réfuter Hume, il aurait fallu pénétrer plus profondément dans l'essence de la raison. Au lieu de cela l'école écossaise a trouvé plus commode d'invoquer contre lui l'autorité du *sens commun*, ce qui n'était, à bien dire, qu'un appel au jugement de la multitude, à un tribunal incompétent, le sens commun n'ayant pas qualité pour prononcer dans les questions spéculatives. Kant reconnaît hautement que c'est l'exemple de Hume qui a donné à ses travaux philosophiques la direction qu'il a suivie depuis[1].

Il n'a pas du reste admis les conclusions de Hume, conclusions auxquelles celui-ci n'avait été amené, dit Kant, que pour n'avoir pas saisi la question critique dans toute sa généralité[2]. Kant ne tarda pas à comprendre que le principe de causalité n'était pas le seul principe *à priori* dont l'entendement fasse usage, et que toute la métaphysique se composait de pareils principes. Il en entreprit l'énumération et la déduction, et s'assura que ces notions avaient leur source réelle, non dans l'expérience, mais bien dans l'entendement pur.

[1] Préface des *Prolégomènes*.

[2] Voir sur le même sujet *Critique de la raison pure*, Introduction, VI.

Cette déduction, dont personne ne s'était avisé avant lui, que Hume avait jugée impossible, Kant la déclare l'entreprise la plus difficile qui ait jamais été tentée dans l'intérêt de la spéculation : elle est l'objet de la Critique de la raison pure.

Cette critique, ajoute-t-il, n'est pas une conception ancienne, reproduite sous un nom nouveau. C'est une science nouvelle dont Hume lui-même ne se doutait pas. Hume, pour sauver sa barque, la laissa s'échouer dans les sables du scepticisme. Kant donnera à la sienne un pilote éprouvé, instruit à lui faire traverser la mer et à la conduire sûrement au port.

Six ans après la première publication de la Critique, dans la préface de la seconde édition, Kant s'exprime avec plus de calme, mais avec non moins de confiance sur l'objet et l'importance de son ouvrage. Voici les traits principaux de cet exposé des motifs de la Critique.

Lorsqu'une science rationnelle a été longtemps cultivée avec si peu de succès qu'elle a dû être recommencée sans cesse et reconstruite sur d'autres fondements; lorsqu'il a été impossible de mettre d'accord sur la marche à suivre ceux qui la cultivent, on peut être sûr que cette étude n'est pas encore entrée dans la voie véritablement scientifique, et que la vraie méthode en est encore à découvrir.

Si la logique, abstraction faite de tout ce qu'on y a mêlé quelquefois d'éléments psychologiques et métaphysiques, a pu se fixer de bonne heure, elle ne doit cet avantage qu'aux limites étroites où elle s'est renfermée. Elle est uniquement la science des lois et des formes de la pensée, et ne s'occupe nullement des objets. La marche de la raison a dû être beaucoup moins facile et moins sûre lorsqu'il s'est agi pour elle de connaissances objectives. En tant que les sciences objectives sont rationnelles, il doit s'y trouver des principes *à priori*. La connaissance rationnelle objective est ou *théorique*

ou *pratique*. Elle est théorique lorsqu'elle se borne à déterminer son objet et sa notion; elle est pratique lorsqu'elle cherche de plus à se réaliser. Dans l'exposé de l'une et de l'autre, il importe de commencer par la partie pure, c'est-à-dire, par ce que la raison peut connaître *à priori* de son objet, afin de distinguer de l'élément purement rationnel ce qui est puisé à une autre source.

Les mathématiques et la physique, celle-ci en partie du moins, sont deux sciences théoriques qui ont à déterminer leurs objets *à priori*.

La science mathématique, après avoir longtemps marché à tâtons, notamment chez les Égyptiens, entra dans une route sûre et infinie le jour où fut démontrée par un Grec la nature du triangle équilatéral. On comprit alors qu'il ne fallait pas se borner à ce qu'on peut voir dans la figure, mais qu'il faut produire par la construction ce qui est *à priori* dans la notion du triangle.

La physique entra beaucoup plus tard dans la voie royale de la science. Elle ne date que de Bacon, de Galilée, de Toricelli, de la libre expérimentation, de l'expérimentation rationnelle, du jour où la raison ne s'adressa plus à la nature comme un écolier qui écoute docilement son maître, mais comme un juge qui interroge.

La métaphysique, qui cependant est la plus ancienne des sciences, et qui survivrait à toutes les autres, si elles pouvaient périr, a été moins heureuse. Elle n'a jamais fait que revenir constamment sur son œuvre, la laissant toujours inachevée. D'où vient cela? Ce qu'elle veut, serait-ce chose impossible? Mais d'où vient alors que la raison s'y porte invinciblement? Si jusqu'ici elle a moins réussi que les mathématiques et la physique, ne serait-ce pas la faute de la méthode qu'on s'est obstiné à suivre? Pour faire enfin de la métaphysique une véritable science, il faut, selon Kant, autant que cela est possible, lui appliquer l'exemple de la

physique et des mathématiques. Au lieu de se traîner à la suite des objets et d'y conformer la connaissance, il faut essayer de construire la science d'après les principes de la raison et d'expliquer les objets d'après leurs concepts *à priori*.

Kant essayera en philosophie ce que Copernic fit avec tant de succès en astronomie. Pour mieux expliquer les mouvements des corps célestes, au lieu de supposer que les astres se meuvent autour du spectateur, Copernic supposa que c'est le spectateur qui tourne, et que le ciel demeure immobile. Si la connaissance intuitive se règle tout entière sur la nature des objets, on ne conçoit pas qu'on en puisse rien connaître *à priori;* mais si l'objet se conforme à la nature de notre faculté intuitive, cette possibilité devient évidente. Il s'agit donc de voir ce qu'il y a dans nos connaissances d'éléments *à priori*, de rechercher les éléments de la raison pure. Cette tentative de changer la marche suivie en métaphysique est l'objet de la Critique. C'est plutôt un traité de la méthode qu'un système de la science, dont toutefois elle expose le plan et l'ordonnance et détermine les limites.

Le reste de cette préface anticipe sur le contenu de la Critique, et ne peut être pleinement compris que par l'ouvrage même. L'auteur s'applaudit de nouveau de sa découverte, et croit avoir à jamais assuré la base de la philosophie spéculative; telle est sa confiance dans la vérité de sa doctrine, qu'il ne craint pas d'être réfuté, mais seulement d'être mal compris. Si, dans ses résultats négatifs, la Critique appauvrit le prétendu savoir de l'école, du moins l'humanité n'y perdra rien, et tout ce que la conscience universelle atteste et révère, demeurera intact. Elle n'aura à renoncer à aucune des croyances qui lui sont chères. La Critique, loin d'y porter atteinte, les servira puissamment, en détruisant jusque dans leur racine, d'un côté le matérialisme, le fatalisme, l'incrédulité, et de l'autre le fanatisme et la superstition, aussi bien que l'idéalisme et le doute absolu.

La Critique, ajoute Kant, n'est pas opposée au *procédé dogmatique*, qui déduit la science de principes certains, mais au *dogmatisme*, qui prétend tout démontrer à l'aide de principes reçus et dont la légitimité n'a pas été préalablement constatée. Également éloignée du dogmatisme, qui se met immédiatement à l'œuvre, sans assurer d'abord ses fondements, et du scepticisme, qui rejette toute spéculation comme impossible, la science qu'elle doit préparer et fonder, sera nécessairement dogmatique, et la méthode sévère de Wolf, le plus exact de tous les philosophes dogmatistes, y pourra être rigoureusement employée.

Comme on l'a vu dans sa préface aux Prolégomènes, Kant considérait la critique comme une science toute nouvelle, et dont l'idée même n'était venue à personne avant lui. Pour examiner la justice de cette prétention, et en même temps pour mieux faire comprendre le sujet de la Critique, il peut être utile de rappeler ici les entreprises philosophiques qui semblent avoir le plus de rapport avec celle de Kant.

L'idée de la critique, la critique dans l'objet qu'elle se proposait essentiellement, était bien véritablement chose toute nouvelle dans l'histoire de la philosophie. Ce n'est pas à dire que d'autres ne soient pas arrivés avant Kant à des résultats semblables et n'aient avancé, sous d'autres formes, à peu près tout ce qui constitue la partie dogmatique de son système; mais la critique proprement dite est une œuvre originale, bien que naturellement amenée par le progrès de la pensée philosophique. Elle était nouvelle, précisément parce qu'elle ne pouvait naître qu'à l'époque où elle se produisit.

M. Cousin, dans son argument du *Théétète*[1], dit que la partie de ce dialogue où Platon démontre que la science n'est pas donnée dans la sensation, a laissé bien peu à faire à celle de la Critique de la raison pure qui s'y rapporte. Dans

[1] Œuvres de Platon, t. II, p. 20.

l'argument du *Philèbe*, M. Cousin, en exposant quelques-unes des idées principales de cette critique, demande si elle n'est pas déjà tout entière dans ce dialogue, et il ajoute que c'est surtout la Critique de la raison pratique que le *Philèbe* nous rappelle[1]. Nous admettons volontiers ce parallèle entre Platon et Kant, quant à cette partie de leurs travaux, mais non quant à la méthode, rapport, du reste, sous lequel M. Cousin n'a pas entendu les comparer.

Le sujet du *Théétète* est la science et son fondement. « Il s'agit d'y déterminer, dit le savant interprète de Platon, ce que c'est que la science considérée en elle-même, ce qui la caractérise et la constitue. » Or la conclusion du dialogue est que la science n'est ni la sensation, ni le jugement vrai, ni ce même jugement accompagné d'explication[2]. Mais il y a loin de là à la question soulevée par Kant. Dans son examen de la sensibilité, Platon montre seulement l'inconsistance de ses produits et son insuffisance pour fonder la science; il ne s'avise pas de trouver jusque dans les idées qui semblent fournies par la sensation, quelque chose qui s'y mêle du fond même de l'esprit. Les arguments que Socrate oppose au sensualisme sont sans réplique; mais il n'alla pas jusqu'à découvrir dans la sensibilité même des formes *à priori*, qui attestent l'activité propre de l'entendement même dans la sensation, et la présence d'éléments subjectifs jusque dans les premières données de l'expérience. Quant aux formes pures du jugement, aux catégories, c'est Aristote qui, le premier, a essayé d'en faire l'énumération, et nous ne rencontrons nulle trace d'une pareille recherche dans la critique du jugement du *Théétète*. En un mot, malgré l'analogie évidente de certains résultats de ce dialogue et de ceux de la Critique, il y a de l'un à l'autre toute la distance qui sépare le sensualisme sceptique et borné de Protagoras d'Abdère,

[1] Là même, t. II, p. 276.
[2] Là même, t. II, p. 240.

de l'idéalisme de Berkeley et du scepticisme profond de l'Écossais Hume.

Dans la philosophie théorique de Kant, c'est surtout une méthode nouvelle qu'il faut voir, et c'est là qu'est son originalité. Avant lui, la critique des réformateurs de la philosophie portait le plus souvent sur les systèmes établis; on ne recherchait, en général, l'origine des idées et la nature de l'intelligence, et l'on ne faisait l'analyse des facultés et des opérations de l'esprit, que dans l'intérêt d'un système établi indépendamment de cet examen et de cette analyse. Si l'on trouve partout des traces de critique, presque nulle part cette critique n'est l'essentiel, et nulle part elle n'est portée si loin ni surtout dirigée dans le même sens et vers le même but.

Bacon, dans son *Instauratio magna*, se proposait de refaire les principes matériels de la connaissance, les axiomes reçus, et de ramener la philosophie de la routine scolastique à l'observation intelligente de la nature. Il fit la guerre aux opinions admises sans examen, aux préjugés, aux *idoles* intellectuelles, aux superstitions de la science et de l'école. Il demandait que l'on considérât l'entendement humain comme une table rase, en effaçant tout ce qui y avait été antérieurement tracé, pour faire place à une science nouvelle. Il aspirait à refaire l'entendement, ou pour mieux dire, l'intelligence actuelle des choses, en soumettant la nature à une libre et méthodique expérimentation, dont elle aurait d'abord fourni elle-même les règles et les principes, et à rétablir ainsi la science sur des fondements plus solides. Puisqu'il prétendait refaire ainsi l'entendement, il supposait nécessairement que toute connaissance lui arrivait du dehors. Il admettait, sans autre examen, que l'observation aidée de l'induction, était l'unique source de toute science réelle; mais il ne s'inquiétait pas d'établir la vérité de cette maxime, en la fondant sur l'examen de la nature intime de

l'esprit humain. Il y a cependant, dans Bacon, un passage qui ressemble à un chapitre de la *critique* : c'est celui où il traite des illusions auxquelles l'esprit humain est sujet par sa nature même[1], et qu'il appelle *idoles* ou *fantômes de race ou de tribu*. Mais la plupart des exemples qu'il cite ne portent que sur des illusions psychologiques, qu'avec quelque prudence intellectuelle on peut dissiper ou prévenir. Il insiste particulièrement sur la prévention si naturelle et si commune qui nous porte à supposer que *l'homme est comme la règle et le miroir de la nature*, préjugé qui, dit-il, a introduit dans la philosophie toute une armée de fantômes, et il ajoute qu'il faut se garder de croire qu'il y ait une harmonie nécessaire entre l'esprit de l'homme et celui de l'univers. Mais on se tromperait fort si l'on s'attendait à trouver là quelque chose de semblable à une discussion sur l'objectivité des principes de la raison, sur l'harmonie des lois subjectives et des lois objectives, ou sur l'identité de la pensée et de l'être, des idées et des choses.

Bacon revient sur le même sujet dans le *Novum organum*[2], et là il se rapproche davantage de Kant. Il y a, dit-il, des préjugés qui ont leur source dans la nature même de l'homme. Rien n'est plus erroné que ce principe : *le sens humain est la mesure de toutes les choses*. Il compare l'entendement à un miroir faux, mêlant sa propre nature à celle des choses et défigurant toutes les images qu'il réfléchit, et il déclare positivement que toutes les perceptions soit des sens, soit de l'esprit, ne sont que des relations à l'homme et non des relations à l'univers. Mais tout cela est plutôt indiqué que motivé, et Bacon croit avoir trouvé dans l'observation des règles de la véritable *induction* un remède sûr contre toutes ces illusions.

L'entreprise de Descartes, quoique conçue d'après d'autres

[1] Bacon, *De la dignité et de l'accroissement des sciences*, liv. V, chap. 4.
[2] Liv. I, Aphorismes 38 et suiv.

idées et animée d'un autre esprit, tendait au fond au même but que celle de Bacon, qu'elle complète plutôt qu'elle ne lui est contraire. Affranchir la pensée de toute prévention, de toute opinion imposée par la tradition, en s'abandonnant pour un temps à un doute universel, et refaire ensuite par soi-même l'édifice de ses convictions, en commençant par poser une première vérité que le doute ne saurait atteindre, tel est le but de la critique de Descartes. Observer, en établissant cette proposition incontestable, quel en est le caractère distinctif, quel est le critérium de sa vérité, et reconnaître après cela pour vrai, pour un élément légitime de l'édifice nouveau, toute proposition qui présente ce caractère, voilà au fond toute sa méthode.

Ne rien admettre, quant aux choses physiques, qui ne soit fondé sur une observation intelligente, et ne tenir pour vrai en métaphysique que ce qui présente le caractère d'une évidence invincible et de la nécessité logique, ces principes simples et féconds, quoique insuffisants, de toute méthode, nous en devons le rétablissement à Bacon et à Descartes, et c'est de l'époque où ces principes furent généralement admis que date la philosophie moderne; mais il n'y a rien encore dans ce début qui ressemble à la critique de Kant.

Descartes comprenait, il est vrai, la nécessité d'étudier avant tout notre propre intelligence, puisque c'est d'elle que dépend toute connaissance réelle; il veut que l'on en mesure l'étendue et la portée. Il reconnaît expressément que cet examen doit fournir l'instrument de la science; pour savoir ce que nous pouvons connaître avec certitude, il veut que le philosophe examine d'abord l'intelligence pure, puis ses rapports avec les sens, l'imagination et la mémoire; mais cette critique qu'il recommande et dont il donne les règles, est à peine essayée par lui et n'a du reste rien de commun avec celle de Kant[1].

[1] Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit.* Œuvres publiées par M. Cousin, t. XI, p. 246 et 261.

Dans une histoire complète de la critique de l'intelligence ou de la théorie des connaissances, le traité de la *Recherche de la vérité*, par Malebranche, ainsi que celui de Spinoza, de *Emendatione intellectus*, occuperait une grande place; et une théorie définitive aurait bien des choses à retenir du premier surtout; mais il n'y a rien là qui ait avec la critique de Kant la moindre analogie.

L'*Essai* de Locke sur l'*entendement humain* semble avoir avec elle plus de rapport. Il raconte dans la préface l'occasion de son traité. Étant un jour à discourir avec quelques amis sur des matières difficiles, il lui vint dans l'esprit, dit-il, que, avant de s'engager dans ces sortes de recherches, il était nécessaire d'examiner notre propre capacité, et de voir quels objets sont à notre portée ou au-dessus de notre compréhension. Dans l'introduction, Locke ajoute que son intention est d'examiner l'origine, la certitude et l'étendue des connaissances humaines. Il suffira pour cela d'examiner les facultés de connaître, en tant qu'elles s'exercent sur les objets qui se présentent à elles. A l'aide d'une méthode claire et pour ainsi dire historique, il veut faire voir par quels moyens l'entendement vient à se former les idées qu'il a des choses, et fournir une mesure pour apprécier la certitude de nos connaissances[1].

N'est-ce pas une sorte de critique de l'entendement que Locke annonce ici, et de quel droit alors Kant proclame-t-il la sienne chose toute nouvelle? Voyons, cependant, le philosophe anglais à l'œuvre. Il cherchera d'abord quelle est l'origine des idées; il tâchera de montrer ensuite quelle est la connaissance que l'entendement acquiert au moyen des idées; enfin il recherchera les fondements de ce qu'on appelle *foi* ou *opinion*. Le premier livre de l'Essai traite des notions innées, et l'auteur y établit qu'il n'y a pas dans l'esprit de principes innés, soit de spéculation, soit de pratique. Mais comment

[1] *Essai sur l'entendement humain*, t. I, p. 2 et 3.

le prouve-t-il? Uniquement par des preuves extrinsèques pour ainsi dire et qui ne sont pas tirées du fond de l'esprit. Il n'y a rien là qui ressemble à la critique de Kant, non plus que dans le second livre, qui a pour objet d'établir la véritable origine des idées. La *sensation* est, selon Locke, la source de toutes les idées des choses extérieures, la *réflexion* celles des idées fournies par les opérations de l'âme : mais des formes que l'esprit imprime aux matériaux venus de ces deux sources, et pour ce qui est de savoir si l'âme y mêle quelque chose de sa propre substance, l'auteur ne songe pas même à s'en occuper. Il semble n'avoir entrepris son ouvrage que pour prouver qu'il n'y a pas d'idées innées et pour établir le système contraire. Pour s'assurer avec quelle légèreté et quelle absence de critique il procède souvent dans les questions les plus difficiles, on n'a qu'à se rappeler comment il explique l'origine des idées de *cause* et d'*effet*[1]. Le quatrième livre de l'Essai est, selon Dugald Stewart[2], le seul qui ait une relation directe avec le but principal que Locke se proposait en commençant. Ce livre traite de la connaissance et de la vérité, et comme la connaissance n'est que la perception de la convenance ou de la disconvenance de deux idées, elle aura les mêmes limites que les idées : elle sera *intuitive*, lorsqu'elle se fondera sur des faits fournis immédiatement par l'observation soit externe, soit interne, ou lorsque le rapport entre deux idées est perçu immédiatement; elle sera *démonstrative* ou *discursive*, lorsque ce rapport ne peut être saisi que par l'intervention d'une troisième idée, lorsqu'elle est le produit du raisonnement. Mais Locke ne songe pas à se demander si la connaissance intuitive est uniquement le produit pur et immédiat des faits, ou si aux raisonnements il ne se mêle rien de pure-

[1] *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. XXVI.

[2] *Histoire abrégée des sciences métaphysiques*, traduct. de M. Buchon, t. II, p. 13.

ment intellectuel. Cette question n'en est pas une pour lui, ou il croit l'avoir résolue d'avance en dissipant le fantôme des idées innées.

Kant a lui-même parfaitement apprécié le travail critique de Locke. Les notions *à priori*, bien qu'elles n'aient pas leur source dans l'expérience, naissent pourtant, selon Kant, à l'occasion de l'expérience. Or, cette recherche des causes occasionnelles de toute connaissance, dit-il, la recherche des premiers efforts de la faculté de connaître, pour s'élever des perceptions individuelles aux idées générales, est sans doute une chose très-utile, et c'est Locke qui le premier l'a tentée. Mais la déduction des notions pures ne peut pas se faire de cette manière : indépendantes de toute expérience, elles ont besoin d'un autre certificat d'origine que celui que peut leur donner une explication purement psychologique. Toute tentative pour déduire de l'expérience ces concepts, qui sont évidemment *à priori*, est vaine[1]. Ainsi, au jugement de Kant, Locke, méconnaissant la nature de certaines idées, n'a fait qu'indiquer à quelle occasion et dans quelles circonstances ces idées viennent à naître dans l'esprit; mais il n'a pas songé à remonter à leur source véritable.

Locke croyait avoir tout fait pour avoir si facilement prouvé qu'il n'y a point d'idées innées, et, par là même, il lui semblait démontré que toute connaissance était tirée intégralement de l'observation. Kant n'admet pas plus que Locke des idées innées, puisqu'il enseigne que toute connaissance suppose une matière fournie par son objet; mais il a établi que, outre l'élément matériel de l'idée, il faut admettre un élément tiré de l'esprit, et des formes dont il revêt les objets de l'expérience. C'est là ce qu'il appelle des concepts *à priori*, qui se reconnaissent à ce caractère qu'ils sont la condition *à priori* de la possibilité de l'expérience même. « C'est pour avoir méconnu cette condition,

[1] *Kritik der reinen Vernunft*, 5e édit., p. 119.

dit Kant, et parce qu'il rencontra des notions pures dans la connaissance expérimentale, que Locke essaya de les déduire de l'expérience; et après cela il fut assez inconséquent pour vouloir fonder sur ces mêmes notions des connaissances qui vont au delà de toute expérience[1]. »

Leibnitz était beaucoup plus près de la question principale que Locke. Dans l'*Avant-Propos* à ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, il dit : « Il s'agit de savoir si l'âme en elle-même est entièrement vide, ou si elle contient originairement les *principes de plusieurs notions*..., si toutes vérités dépendent de l'expérience. Les sens ne donnent jamais que des exemples; mais les exemples, en quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle d'une vérité. » Il en conclut que, « s'il y a des vérités nécessaires, comme dans les mathématiques pures, elles doivent avoir des principes qui ne dépendent pas de l'expérience, bien que sans elle on n'en eût pas conscience. La logique, la morale, la métaphysique sont pleines de pareilles vérités : leur preuve ne peut être tirée que des principes internes qu'on appelle *innés*. » Ces principes Leibnitz les reconnaît pour les lois éternelles de la raison, et c'est par là, dit-il, que les connaissances des hommes se distinguent de celles des animaux; de sorte que ce qui justifie ces principes internes des vérités nécessaires, distingue l'homme de la bête. D'ailleurs, ajoute Leibnitz, l'auteur de l'*Essai* avoue qu'il y a des idées qui ont leur source dans la *réflexion* ou dans l'attention à ce qui est en nous. Cela étant, dit-il, peut-on nier qu'il y ait beaucoup d'*inné* en nous, puisque nous sommes pour ainsi dire innés à nous-mêmes?

Dugald Stewart reproche à Leibnitz d'avoir considéré à tort Locke comme un partisan de la maxime scolastique : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, et de lui

[1] *Kritik der reinen Vernunft*, 5e édit.; p. 127. OEuvres, t. II, p. 728.

avoir répliqué à faux : *Nihil, nisi intellectus ipse*[1]. On a vu par ce qui précède que Leibnitz ne connaît pas si mal la doctrine de Locke ; il n'était pas homme d'ailleurs à réfuter ce qu'il n'avait pas lu et médité. Il cite le commencement du second livre de l'Essai, où Locke s'exprime si clairement sur les deux sources de nos idées, « la *sensation*, par laquelle les objets extérieurs fournissent à l'esprit les idées des qualités sensibles, et la *réflexion*, par laquelle l'esprit fournit à l'entendement les idées de ses propres opérations. L'entendement n'a absolument aucune idée qui ne lui soit venue de l'une de ces deux sources[2]. » Ainsi donc il ne peut y avoir dans l'entendement que des idées de qualités, de modes, d'opérations, de phénomènes, soit externes, soit internes. Mais comment acquérons-nous les idées d'être et de substance, et de quel droit, avec les seules données de l'expérience, sortons-nous du domaine de l'observation, pour nous élever à des idées dont les objets ne se révèlent ni par la sensation, ni par la réflexion ?

Locke, en bornant les données internes au seul sentiment des opérations de l'esprit, a fait véritablement de l'âme en soi une table vide, laquelle ne renfermant rien, ne saurait pas non plus fournir d'idées : il en résulte que les opérations de l'esprit ne portent que sur les données du monde sensible. Locke est donc bien réellement sensualiste, et Condillac n'a fait que simplifier et exprimer plus nettement son système, en déduisant les facultés elles-mêmes de la sensation. C'est donc avec raison que Leibnitz objecte à Locke qu'au moins l'esprit est inné à lui-même, *nisi intellectus ipse*. Mais ensuite, au lieu de soumettre cet *intellect* à une analyse sévère, Leibnitz, pressé d'assigner une source spéciale à des idées qui ne peuvent venir de l'expérience, bien qu'elles naissent à son occasion, suppose qu'elles nous sont innées comme des

[1] *Histoire abrégée des sciences métaphysiques, etc.*, t. II, p. 55.
[2] *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. I, § 5.

dispositions, des *virtualités*. Or, la déduction et la possibilité de ces virtualités sont précisément le principal problème de la Critique de la raison pure. Leibnitz n'admet plus des idées innées, mais des principes d'idées innées, des lois de la raison, des formes et des dispositions de la nature intelligente de l'homme, et c'est par là qu'il se rapproche de Kant; mais celui-ci est allé plus loin. Il s'est posé la question : *Y a-t-il des jugements synthétiques à priori*, et comment ces jugements sont-ils possibles? Il ne commence pas avec Locke par dire : il n'y a point d'idées innées, bien qu'il reconnaisse tout d'abord que tout commence par l'expérience. Il admet avec Leibnitz, qu'il y a en nous des virtualités, et il se propose d'examiner quelles sont ces virtualités, quel en est le caractère, comment elles se développent, et quelle part elles ont à la connaissance. Si de l'examen des éléments de nos connaissances même expérimentales il résulte qu'il en est qui ne sont pas tirés des phénomènes, il en conclura que ces éléments sont *à priori* dans l'esprit, et appartiennent à la raison pure. Il n'admet pas de principes innés de certaines vérités, mais des lois et des formes *à priori* de l'entendement et de la sensibilité elle-même. Il ne distinguera plus seulement des idées sensibles et des perceptions internes, ni des idées expérimentales et des idées rationnelles; il prouvera que l'expérience elle-même ne devient possible que par les concepts *à priori*, condition indispensable de toute connaissance.

C'est *Hume* qui a été le plus près d'enlever à Kant le mérite de l'originalité, et c'est à lui, comme on l'a vu, qu'il rapporte l'honneur de lui avoir inspiré l'idée de la Critique.

L'ouvrage de Hume qui suggéra cette idée à Kant, est celui qui parut en 1748 intitulé *Enquiry concerning human understanding*, et que Mérian traduisit en 1758 sous le titre *Recherches sur l'entendement humain*. Il importe de faire ressortir celles des idées de Hume où Kant a pu trouver le germe de sa méthode nouvelle.

Dans la première partie de ses Recherches, Hume, tout en se prononçant contre la métaphysique de l'école, recommande la philosophie exacte et abstraite, et la déclare aussi utile à la philosophie *facile et polie*[1], que l'anatomie l'est aux peintres. S'il est une métaphysique qui, au lieu de répandre une vive clarté sur les questions soulevées par la curiosité humaine, ne fait que les rendre plus obscures, c'est une raison de plus de cultiver avec soin une métaphysique véritable.

« L'unique moyen, dit Hume, de délivrer la science de questions abstruses, est de soumettre la nature de l'entendement à un examen sévère, et de montrer par une analyse exacte de sa capacité qu'il n'est aucunement propre à résoudre de pareilles questions[2]. De grands avantages résulteront d'ailleurs de cette *critique exacte*[3] des puissances de la nature humaine. C'est sans doute déjà une chose précieuse que de distinguer nettement les facultés et les opérations diverses de l'esprit, de les classer, de mettre de l'unité dans ce désordre apparent où elles se montrent d'abord à la réflexion; de tracer une sorte de *géographie mentale :* ce n'est pas là une science chimérique, que le scepticisme puisse atteindre. Mais il y a lieu d'espérer qu'il sera possible de pousser ces recherches plus loin, et de découvrir, jusqu'à un certain point, les *origines* et les *principes secrets* qui dirigent l'esprit dans ses opérations[4]. » Il y a, ajoute-t-il, entre la simple description des facultés et des fonctions intellectuelles, et cette *recherche des lois et des principes de l'intelligence*, la même différence qu'entre l'astronomie descriptive et la science qui remonte au principe même des mouvements

[1] *The easy and humane philosophy. v. Dav. Hume's Essays.* Édit. de 1764, t. II, p. 7.

[2] Là même, p. 10.

[3] *Accurate scrutiny.*

[4] *The secret springs and principles, by which the human mind is actuated in its operations.* Même ouvrage, p. 12.

du ciel. Il est probable que, dans l'entendement, une opération dépend d'une autre opération, un principe d'un autre principe, lequel, à son tour, pourra être ramené à un principe plus général. Une telle recherche doit être tentée enfin. On a travaillé avec plus ou moins de succès à ramener la critique littéraire, la logique, la morale, à de premiers principes; pourquoi n'essayerait-on pas la même chose pour la science de l'intelligence?

Après ces préliminaires, Hume recherchant l'origine des idées, pose en fait et comme une chose reçue que, quelque variées, quelque hardies et sublimes que puissent être les pensées de l'homme, elles dérivent toutes du *sentiment, soit externe, soit interne*, et que nos idées ne sont en définitive que les copies de nos impressions. Or la seule voie par laquelle une idée puisse entrer dans l'esprit, étant un sentiment ou une impression actuelle, il s'ensuit que toute idée qu'aucune analyse ne pourra ramener à l'une de ces deux sources, est, à juste titre, suspecte de manquer de réalité.

On le voit, la doctrine de Hume sur l'origine des idées est, pour le fond, conforme à celle de Locke; seulement il la présente en termes plus nets et plus précis, et donne plus d'étendue au sens interne, que Locke bornait à peu près à la réflexion de l'esprit sur ses propres opérations. Pour lui la raison n'est autre chose qu'un produit des raisonnements sur l'expérience[1]; il reconnaît cependant, dans une note ajoutée à la seconde section des Recherches, que certaines dispositions, qui constituent la vraie nature de l'homme, sont innées en lui.

Dans la troisième section, Hume appelle l'attention des philosophes sur l'association des idées, qu'il considère comme donnant lieu à beaucoup d'opérations intellectuelles, et comme exerçant une grande influence sur les passions et l'imagination. Il expose ensuite ce qu'il appelle ses doutes sur les

[1] Même ouvrage, p. 53.

opérations de l'entendement. « Tous les objets de la raison humaine, dit-il, peuvent être divisés en deux classes, les *relations des idées* et *les faits*. Les propositions de la première espèce sont indépendantes des choses et d'une vérité nécessaire; mais celles de la seconde espèce ne sont jamais tellement sûres que la fausseté de leurs contraires puisse toujours être démontrée. *Il est donc du plus haut intérêt de rechercher quelle est la nature de cette évidence qui nous garantit l'existence réelle de quoi que ce soit, au delà du présent témoignage de nos sens ou de nos souvenirs*[1]. » Selon Hume, cette partie de la philosophie a été peu cultivée, et il prétend à juste titre à l'originalité, si ce n'est quant à la question elle-même qu'il soulève, du moins quant à la manière dont il l'a posée et résolue.

Tous les raisonnements concernant des faits paraissent fondés sur la relation de *cause et d'effet*, puisque c'est par là seulement que nous pouvons aller au delà de l'évidence sensible, ou de celle qui résulte de nos souvenirs. Il faut donc rechercher comment nous venons à connaître la cause et l'effet. Hume *croit pouvoir affirmer*[2] que cette connaissance n'est point donnée *à priori*, mais qu'elle est le produit de l'expérience, que c'est uniquement par l'expérience que nous connaissons les lois de la nature. Tout ce que la raison peut faire à cet égard, c'est de ramener les causes particulières à des causes générales; mais pour ce qui est des causes premières, elles échappent à la science de l'homme, la connaissance cessant là où s'arrête l'expérience.

Se posant ensuite cette nouvelle question : *quel est le fondement de tous nos raisonnements d'après l'expérience?* Hume répond que, même après avoir acquis l'expérience du principe de causalité, les conclusions que nous fondons sur ce principe, ne peuvent être justifiées par aucun procédé

[1] Là même, p. 34.

[2] *I shall venture to affirme.* Là même, p. 35.

de l'entendement. Nous ne connaissons des objets que quelques qualités superficielles, et la puissance secrète de laquelle dépend leur action, nous échappe. Mais malgré cette ignorance des principes de la nature, nous présumons toujours que des qualités sensibles pareilles dépendent de principes cachés pareils, et que ceux-ci doivent par conséquent toujours être suivis des mêmes effets. Mais sur quoi est fondée cette présomption? Quel est le procédé de l'esprit qui le justifie? Il n'y a pas nécessité de conclure de la présence des mêmes qualités sensibles à la même puissance. Du moins faudra-t-il convenir qu'il y a là quelque chose qui n'est point fourni par l'expérience, qui vient de l'esprit, et qui a besoin d'explication. Hume déclare qu'il est impossible de rendre raison de ces conclusions du passé à l'avenir. Il défie les philosophes dogmatiques d'indiquer la proposition intermédiaire qui autorise l'entendement à conclure ainsi : « J'ai trouvé que tel objet a toujours été accompagné de tel effet; donc je prévois que d'autres objets semblables produiront nécessairement des effets pareils. » C'est en vain qu'on fera l'analyse de toute espèce de connaissance pour trouver un argument qui puisse amener la conclusion de la première de ces deux propositions à la seconde. Il y aurait de la folie à révoquer en doute l'autorité de l'expérience; mais il doit être permis de rechercher dans la nature de l'esprit le principe de cette autorité.

De causes semblables nous attendons des effets semblables : telle est la somme de tous nos raisonnements fondés sur l'expérience; mais ce qui prouve qu'il n'y a rien de rationnel dans ces conclusions, c'est que nous n'osons les tirer avec quelque confiance qu'après avoir vu se reproduire le même effet avec une certaine constance. Or, dans cette répétition fréquente du même phénomène, qu'y a-t-il de nouveau? Il n'y a rien de plus dans le dixième exemple que dans le premier, et rien de plus dans le centième que dans le dixième,

On a beau dire que nous nous autorisons de l'uniformité des effets à inférer une connexion nécessaire entre les qualités sensibles et les forces secrètes. La même question se reproduit toujours : sur quel argument se fonde cette induction? Tout rapport entre les qualités ou les apparences sensibles et les formes inhérentes aux choses nous échappe, et celles-ci ne peuvent être connues par l'expérience. Ainsi les conclusions des unes aux autres ne sont ni intuitives, ni démonstratives; elles ne sont fondées ni sur l'observation, ni sur le raisonnement : sur quoi donc se fondent-elles?

Hume, tout en avouant que peut-être une énumération plus exacte des sources de la connaissance amènerait une solution satisfaisante de cette immense difficulté, ne croit pas au succès d'une pareille entreprise. Cependant ce n'est pas encore le principe de causalité lui-même qui est en question, mais seulement son application à l'expérience. Admettre des forces, c'est admettre une puissance, et par conséquent des effets; mais il y a loin de là à la connaissance positive d'une connexion nécessaire entre un fait considéré comme cause et un autre fait considéré comme effet.

Après avoir ainsi donné pleine carrière à son scepticisme, Hume propose[1] ce qu'il appelle la solution sceptique de ses doutes. Qu'un homme, doué de toutes les facultés ordinaires, soit jeté tout à coup dans ce monde. Il verra tout d'abord une continuelle succession de phénomènes; mais il ne verra rien de plus; nul raisonnement ne pourra lui fournir l'idée de causalité. Mais plus tard, quand il aura vu souvent les mêmes phénomènes se reproduire dans les mêmes circonstances, bien qu'il ne trouve, ni dans les phénomènes ni dans la raison, rien qui l'autorise à conclure d'un fait à un autre fait, il ne laissera pas que de le faire avec une pleine confiance. Il faut donc qu'il obéisse, à son insu, à quelque principe

[1] Dans la section V.

qui le détermine. Ce principe, c'est l'*habitude*[1]. La constante conjonction de deux faits nous dispose, sans autre raison, à croire que l'un des deux sera toujours accompagné de l'autre. Tous les raisonnements fondés sur l'expérience sont donc uniquement le produit de l'habitude. Examinant ensuite la nature de cette croyance et de cette liaison d'habitude, Hume établit qu'on ne croit pas à des choses purement imaginaires, que la croyance étant involontaire doit naître d'une disposition naturelle de l'âme. Il ajoute que cette foi, qui n'est pas identique avec la conviction, le contraire de ce qu'elle admet pouvant également se concevoir, est pourtant une persuasion plus ferme que le sentiment qui accompagne les fictions de l'imagination.

Hume conclut qu'il y a une sorte d'harmonie préétablie entre le cours de la nature et la succession de nos idées; l'habitude est l'admirable principe qui établit cette correspondance si nécessaire à la conservation de notre espèce. La nature, se défiant des trompeuses déductions de la raison, a voulu assurer un acte de l'esprit si vital par une sorte d'instinct, par une opération pour ainsi dire mécanique. Nous ne demanderons pas à Hume, sur quoi repose cette solution sceptique, si positive, et comment, après avoir nié le principe de causalité, il sait qu'il y a entre le système de nos idées, système dont ce même principe est le fondement, et le cours de la nature une harmonie préétablie? Nous dirons seulement que cet instinct dont il parle et qu'il place au-dessus du raisonnement, est une loi de la raison même, de cette nature raisonnable de l'homme, dont les lois *à priori* sont précisément l'objet de la critique de Kant.

Hume, au lieu de poursuivre l'analyse de l'entendement et de rechercher les lois générales de la conscience, s'applique exclusivement à ruiner le principe de causalité[2]. L'idée qui

[1] *The custom or habit*, p. 52.

[2] Dans la section VII du Traité cité.

domine en métaphysique, dit-il, est celle de puissance, de force, d'énergie, de connexion nécessaire. Il établit en principe, sans autre examen, qu'on ne peut penser une chose qu'autant qu'on l'a *sentie*[1]. Les idées complexes peuvent être définies, c'est-à-dire analysées, décomposées; mais pour expliquer les idées simples, il ne reste qu'à produire les impressions *(the original sentiments)*, dont ces idées sont les copies. Or où trouver l'original ou l'impression sensible qui produit l'idée simple de *puissance* ou d'*énergie?* Cette puissance, nous ne la voyons pas dans les objets extérieurs, puisque nous n'y voyons rien qui lie nécessairement la cause et l'effet, rien, par conséquent, qui puisse nous suggérer l'idée de causalité. C'est à tort que Locke a fait dériver cette idée du raisonnement; de son propre aveu, nul raisonnement ne peut nous fournir une idée simple nouvelle, originale.

Cette même idée ne nous est pas donnée non plus dans le sens intime, car elle n'est la copie d'aucune impression interne. On prétend, il est vrai, que nous avons le sentiment de notre propre puissance, de la force de notre volonté. Examinons cette assertion. Nous voyons le corps obéir à la volonté, mais non le moyen par lequel cette action s'opère, et nous ne la comprenons pas plus que nous ne concevrions la faculté de transposer des montagnes par la seule pensée, si cela était possible. Il n'y a donc rien là dont l'idée de pouvoir soit l'expression. Au moins, dit-on, avons-nous le sentiment de l'effort *(nisus)* que nous faisons. Mais l'effort n'est pas la puissance, et il n'y a aucune connexité visible entre le sentiment de l'effort et un effet quelconque.

[1] Il est évident que cette proposition suppose ce qui est en question, à savoir que la raison ne peut trouver en elle-même la matière d'une idée; ensuite, en admettant cette supposition, elle suppose en même temps la vérité *à priori* du fameux *ex Nihilo nihil*, c'est-à-dire du principe même de la causalité : c'est dire qu'il faut que l'objet de l'idée soit donné, parce qu'il n'y a point d'*effet sans cause*.

L'action de la volonté sur le cours des idées par la réflexion ne peut pas non plus nous fournir l'idée réelle de la force. Pour reconnaître une puissance, il faut connaître à la fois la cause et l'effet, et le rapport de l'une à l'autre. Or nous ne connaissons ni la nature de l'âme, ni celle des idées, ni le moyen par lequel l'âme les produit.

C'est donc en vain, continue Hume, que nous avons recherché l'original de l'idée de puissance, ou de connexion nécessaire : les phénomènes, externes ou internes, semblent donc entièrement séparés les uns des autres[1], se succédant au hasard, sans lien nécessaire. Ils paraissent joints les uns aux autres, juxtaposés, mais non liés et unis entre eux[2].

Or, l'idée de puissance n'étant fondée ni sur la sensation, ni sur le sentiment intime, les mots qui l'expriment sont tout à fait vides de sens, ou bien il faut en rechercher l'origine ailleurs. Ayant vu qu'un même phénomène est toujours suivi d'un autre fait, constamment le même, nous nous sommes habitués à les lier indissolublement dans l'imagination. Le sentiment de cette connexion est la source de l'idée de puissance ou de connexion nécessaire. Mais cette connexion n'existe réellement que dans nos pensées, et c'est ainsi que cette idée capitale, l'unique fondement de nos raisonnements relatifs aux faits, n'est que le produit de l'imagination, de l'association des idées.

Il n'est pas nécessaire d'avoir étudié la philosophie de Kant pour répondre aussitôt à Hume, d'après sa propre méthode, que cette liaison imaginaire et d'habitude peut bien être prise pour une liaison réelle entre deux phénomènes, mais non donner l'idée de puissance et de causalité; que pour établir ainsi entre les phénomènes un rapport de causalité, parce qu'il existe entre les idées qui les représentent un rapport de succession, il faut avoir déjà dans l'esprit

[1] *Entirely loose and separate.*
[2] *Conjoined but never connected.*

l'idée de puissance, de connexion nécessaire. Enfin que, si l'expérience ne peut fournir cette idée, force est de reconnaître une autre source de concepts que les sens ou le sentiment, des concepts qui sont *à priori*, bien que ces concepts ne se réalisent et ne trouvent leur application que dans l'expérience.

On trouve dans la douzième section de l'ouvrage de Hume des aperçus qui ont dû vivement frapper Kant. Descartes recommande de commencer par un doute universel, qui atteint à la fois les opinions reçues et les facultés même de l'esprit. Pour dissiper ce doute, il pose un principe originel et d'une vérité absolue. Mais, selon Hume, si l'on admet ce doute, il est impossible de trouver un principe qui ait cette prérogative plutôt que telle autre proposition d'une évidence immédiate, et s'il y en avait un qui eût ce caractère, on ne pourrait en faire usage qu'en se confiant à ces mêmes facultés dont la véracité a été mise en question.

Il y a, dit Hume, un scepticisme plus profond : c'est celui qui est le résultat de la science même, et qui consiste à douter absolument de la véracité des facultés intellectuelles, ou du moins à les déclarer incapables d'arriver à des résultats certains quant aux questions spéculatives.

Les hommes sont naturellement portés à se confier entièrement au témoignage de leurs sens, et à admettre d'instinct la réalité d'un monde extérieur. Mais il suffit de la plus légère réflexion pour détruire cette confiance naturelle, et pour comprendre que ce ne sont jamais les objets eux-mêmes, mais seulement leurs perceptions qui sont présentes à l'esprit, copies changeantes et fugitives d'existences uniformes et permanentes. L'évidence des sens ne peut donc pas être acceptée immédiatement; elle a besoin de se justifier. Or, par quel argument prouvera-t-on que les perceptions sensibles sont produites en nous par des objets extérieurs, si différents par leur nature de leurs prétendues images, et non par toute

autre cause? L'expérience ici ne prouve rien, puisqu'elle est elle-même en question. Invoquera-t-on la véracité de la divinité pour établir celle de nos sens et de nos instincts? Mais ce n'est pas d'elle qu'il s'agit.

L'idéalisme vient encore en aide au scepticisme. Il est constant que toutes les qualités sensibles des objets sont *secondaires*, et n'existent pas dans les objets, mais ne sont que des perceptions de l'esprit. S'il en est ainsi des qualités secondaires, il en sera de même des qualités dites *primaires* de l'étendue et de la solidité. Celles-ci, en effet, sont également des perceptions sensibles, et par conséquent sujettes au même doute. Il est absurde de dire que ces qualités premières sont le produit de l'abstraction, car une étendue qui n'est ni tangible ni visible, ne saurait se concevoir. Par ce dernier argument et d'autres encore, Berkeley a rendu au scepticisme qu'il combattait, plus de services que nul sceptique de profession. Ces arguments n'admettent point de réplique et cependant ne produisent pas la conviction[1].

Les vérités de pur raisonnement ne sont pas plus à l'abri du scepticisme que celles qui se fondent sur l'expérience sensible. Quoi de plus clair en apparence que les idées de *temps* et d'*espace*, et néanmoins ces idées, par une suite de raisonnements nécessaires, produisent des propositions qui révoltent le bon sens plus que les dogmes les moins naturels. Ainsi l'on dit qu'une quantité infiniment plus petite qu'aucune quantité donnée, renferme des quantités infiniment plus petites qu'elle-même, et ainsi à l'infini. Rien n'est plus exact que les raisonnements relatifs aux propriétés du cercle et des triangles, et néanmoins ne semble-t-il pas absurde d'admettre que l'angle de contact entre le cercle et sa tangente est infiniment plus petit qu'un angle rectiligne quelconque, que cet angle de contact devient toujours plus petit à mesure que vous élargissez le diamètre du cercle, enfin que l'angle

[1] Ouvrage cité, p. 173.

de contact entre d'autres lignes courbes et leurs tangentes est infiniment plus petit que celui entre un cercle et sa tangente?

Les objections sceptiques contre l'évidence *morale* ou les raisonnements qui concernent les faits, sont ou *populaires* ou *philosophiques*. Les premières sont en général celles de l'ancien pyrrhonisme; elles sont faibles pour la plupart. Les objections philosophiques, qui reposent sur des recherches plus profondes, attaquent la philosophie expérimentale jusque dans sa base, en démontrant que le principe de causalité ne se fonde que sur l'habitude, sur l'imagination, ou sur un instinct de la nature.

Il y a un scepticisme plus modéré, plus raisonnable et plus utile : c'est celui de la nouvelle Académie; c'est un doute tempéré par le sens commun. Il inspire la modestie et la réserve, et sert de contrepoids au règne d'un dogmatisme absolu et intolérant. Un sentiment profond de la force de ses objections engagera les philosophes à renfermer leurs recherches dans de justes limites, et leur fera comprendre qu'une véritable philosophie ne saurait aller au delà des choses de la vie commune et de l'expérience de tous les jours. Les seuls objets de la démonstration sont la quantité et les nombres : hors de là, il n'y a que sophismes et illusion. Toutes les parties qui composent les quantités et les nombres, sont parfaitement *similaires*, et ont entre elles des rapports que l'on peut faire ressortir par des termes moyens. Toutes les autres idées au contraire sont différentes les unes des autres, et tout ce que nous pouvons faire à leur égard, c'est d'en observer la diversité, et de dire qu'une chose n'est pas une autre. Tout se réduit à en donner des définitions exactes. On peut démontrer un théorème de géométrie; mais pour faire comprendre qu'il y a injustice à violer la propriété, il suffit de bien définir les termes.

Toutes les autres recherches regardent uniquement des

faits, et ceux-ci ne se démontrent point. Tout ce qui est, pourrait n'être pas, et la non-existence d'une chose quelconque se conçoit tout aussi bien que son existence. Il n'y a donc rien de nécessaire dans les propositions qui affirment des faits. Quant à la théologie, elle n'est fondée en raison qu'autant que l'expérience y a quelque part; son fondement le plus solide, c'est la foi. La morale et la critique sont moins du ressort de l'entendement que de celui du goût et du sentiment. Hume finit par déclarer que tout ouvrage de philosophie qui ne renferme ni des raisonnements relatifs aux quantités et aux nombres, ni des raisonnements fondés sur l'expérience, n'est qu'un tissu de sophismes ou d'illusions, et mérite de partager le sort des livres du triste héros de Cervantès.

Telle est la substance d'un des ouvrages les plus curieux de la philosophie du dix-huitième siècle, très-remarquable en lui-même, plus remarquable par l'influence qu'il a exercée sur la marche ultérieure de l'esprit humain. Destiné par son auteur à ruiner à jamais, non pas seulement la philosophie spéculative, mais la philosophie expérimentale elle-même, c'est lui qui inspira au philosophe de Königsberg l'idée de cette critique, par laquelle commença le mouvement le plus hardi et le plus fécond des temps modernes. Ce fut d'abord moins pour combattre la pensée de Hume que pour la rectifier et la compléter, que Kant entreprit sa Critique, afin de vaincre à la fois le scepticisme et le dogmatisme absolus, ainsi que l'idéalisme, l'allié involontaire du scepticisme, et le réalisme aveugle, et de sauver d'un commun naufrage, en s'élevant au-dessus de l'un et de l'autre, l'empirisme de Locke et l'intellectualisme de Leibnitz. «Tout, dans la connaissance humaine, commence par l'expérience, mais tout ne tire pas son origine de l'expérience,» telle est la première proposition de la *Critique de la raison pure*, et tel en est aussi le résultat général.

CHAPITRE III.

LES PROLÉGOMÈNES.

Quoique les *Prolégomènes*[1] aient paru deux années après la *Critique de la raison pure*, nous croyons devoir en donner l'analyse avant que d'aborder celle-ci, cet ouvrage ayant surtout pour objet de faciliter l'intelligence de la Critique. Il reproduit analytiquement, dit Kant[2], ce qui a dû être présenté dans la critique selon la méthode synthétique.

Quel est le caractère propre de toute connaissance métaphysique? Une pareille connaissance est-elle possible? Qu'est-ce qu'une connaissance rationnelle pure, et comment est-elle possible? Telles sont les trois questions générales et préliminaires traitées dans les *Prolégomènes*.

§ 1.

Du caractère propre de toute connaissance métaphysique.

Le caractère particulier d'une science se détermine d'après son objet, sa source, sa forme. Or, quant à la source de la métaphysique, il est évident qu'elle n'est pas tirée de l'expérience, ni de l'observation externe, qui fournit la physique, ni de l'observation interne, qui produit la psychologie expérimentale. La métaphysique étant connaissance *à priori*, sa source est dans l'entendement pur, la raison pure.

La métaphysique doit donc se composer tout entière de jugements *à priori*, c'est-à-dire indépendants de toute expérience. Les jugements sont de deux espèces : ils sont ou *analytiques* ou *synthétiques*. Les premiers sont purement explicatifs, leurs attributs n'énonçant rien qui ne soit impli-

[1] OEuvres, t. III.
[2] Là même, p. 14.

citement renfermé dans le sujet. Leur principe logique est *la loi de contradiction*[1], en ce qu'il impliquerait de refuser à un sujet un attribut qui fait essentiellement partie de sa compréhension. Les jugements synthétiques ajoutent à la connaissance, en ce qu'ils énoncent du sujet un attribut qui n'est pas implicitement renfermé dans la notion donnée. Pour les former, il ne suffit plus du seul principe de contradiction.

Il y a des jugements synthétiques *à posteriori*, et il en est qui sont *à priori*, ayant leur source dans l'entendement pur. Les jugements d'expérience sont toujours synthétiques dans leur origine. Un jugement analytique est *à priori*, en ce sens que pour le porter je n'ai plus nul besoin de consulter l'expérience.

Les jugements mathématiques sont tous synthétiques, proposition importante qui a jusqu'ici échappé aux analystes de la raison. De plus, les jugements qui constituent les mathématiques pures, sont toujours *à priori*, en tant qu'ils sont nécessaires, le caractère de la nécessité manquant à toute proposition fondée sur l'expérience.

§ 2.

La métaphysique, en général, est-elle possible?

Ce qui distingue les mathématiques pures de toute autre connaissance *à priori*, c'est qu'elles ne procèdent pas par l'analyse, mais par la construction des notions, et qu'elles sont toutes synthétiques. Voilà ce que Hume n'a pas vu; il croyait les mathématiques toutes composées de propositions analytiques et fondées uniquement sur le principe de l'identité. Sans cette erreur, il les aurait comprises dans ses recherches sur l'origine des idées rationnelles, et il ne se serait

[1] Le *principium contradictionis* de l'École de Leibnitz.

pas borné au seul principe de causalité. Alors aussi il n'aurait pas prétendu borner la philosophie à la seule expérience, puisqu'il n'aurait pu en déduire les axiomes des mathématiques pures, et la bonne compagnie où se serait trouvée la métaphysique, l'aurait préservée sans doute des outrages dont il l'accable.

Si Hume, dit Kant, avait compris cette analogie des mathématiques et de la métaphysique, il aurait été probablement amené à des considérations semblables à celles-ci; seulement, ajoute-t-il, elles auraient infiniment gagné à être présentées par lui.

Les propositions véritablement métaphysiques sont toutes synthétiques et *à priori*, l'analyse n'y intervient que comme un moyen. Ainsi, par exemple, cette proposition : « *toute substance est constante et invariable*, » est essentiellement métaphysique et synthétique, tandis que cette autre : « *la substance est ce qui n'existe que comme sujet*, » ne fait partie de la métaphysique que comme explication.

Le dogmatisme ne nous apprend rien, et le scepticisme ne nous donne pas même le repos d'une ignorance raisonnée et résignée. Il ne reste donc que la critique de la raison, qui aura d'abord à examiner cette question : *une connaissance métaphysique est-elle en général possible?* C'est pour répondre à cette question que, remontant aux sources de toute science, Kant a cherché à déterminer, dans la *Critique de la raison pure*, les éléments et les lois de l'activité propre de l'entendement, de la raison indépendante de toute donnée extérieure.

Il y a des connaissances évidemment synthétiques et *à priori*, qui constituent les mathématiques et la physique pures. Il ne s'agit donc plus d'examiner si elles sont possibles, mais *comment* elles le sont. Du principe de leur possibilité résultera celle des autres connaissances *à priori* qui sont en question.

§ 3.

Comment la connaissance rationnelle pure est-elle possible?

Rien de plus facile que de concevoir la possibilité des propositions analytiques, qui se fondent uniquement sur le principe de l'identité, et celle des propositions synthétiques *à posteriori*, l'expérience n'étant elle-même qu'une synthèse de perceptions. Reste donc à expliquer la possibilité des propositions *synthétiques à priori*, laquelle repose sur un tout autre principe que celui de l'identité.

Comment sont possibles des connaissances *à priori*, ou, comme s'exprime Hume, une notion étant donnée, comment sera-t-il possible, indépendamment de l'expérience, d'y joindre une autre idée attributive, qui n'y soit pas implicitement comprise et qui néanmoins lui appartienne nécessairement? Voilà la question capitale, de la solution de laquelle dépend le sort de la métaphysique. Or la solution complète et systématique de cette question est l'objet de la philosophie *transcendantale*, qui est exposée dans la *Critique de la raison pure*.

La question générale peut se subdiviser en quatre questions particulières : 1° *Comment les mathématiques pures sont-elles possibles? 2° Comment est possible la physique pure? 3° Comment est possible la métaphysique en général? 4° Comment est-elle possible comme science?*

I. *Comment sont possibles les mathématiques pures.*

Voici une science d'une entière certitude, nécessaire dans toutes ses propositions, indépendante de l'expérience, par conséquent *à priori*, et toute synthétique. Il y a donc en nous une faculté de connaître *à priori*, dont il faut rechercher le principe et la nature. Les mathématiques se composent de propositions *intuitives*, tandis que la philo-

sophie ne renferme que des propositions *discursives*. Les mathématiques reposent sur une intuition pure ou *à priori*, dans laquelle les notions sont données et par laquelle elles les construisent. Mais n'y a-t-il pas contradiction à admettre une *intuition à priori?* L'intuition est une *représentation*[1], telle qu'elle ne semble pouvoir être fournie que par la présence de son objet. Une *intuition à priori* paraît donc impossible, et il faut examiner comment l'intuition de l'objet peut en précéder la présence.

Si nous avions la prétention de voir les choses telles qu'elles sont en soi, une intuition *à priori* ne pourrait avoir lieu; car ce qui est dans un objet, je ne puis le connaître que par lui-même. Il n'y a donc qu'un moyen d'expliquer l'intuition *à priori* : c'est de dire qu'*elle ne renferme autre chose que la forme de la sensibilité, forme qui est antérieure dans le sujet à toutes les impressions sensibles*. Je sais *à priori* que les objets sensibles ne peuvent faire impression sur moi que selon la forme de ma sensibilité. De là je conclus que les propositions qui se rapportent uniquement à cette forme de l'intuition sensible, sont possibles *à priori*, et réciproquement que des intuitions *à priori* ne peuvent se rapporter qu'à des objets sensibles.

Il résulte de là que nous ne pouvons connaître ces objets que tels qu'ils nous apparaissent, selon les formes de la sensibilité, et non tels qu'ils sont en soi : ce n'est qu'à cette condition que des propositions synthétiques sont possibles *à priori*.

L'*espace* et le *temps* sont les intuitions qui servent de base aux mathématiques pures. Or, ces idées sont des intuitions

[1] Nous nous servirons de ce mot pour traduire l'allemand *Vorstellung*, comme synonyme d'*idée* dans son acception la plus générale. On doit entendre ici par *représentation* le résultat immédiat de l'intuition actuelle : c'est dans ce sens que le dictionnaire définit l'*idée* en général : représentation d'une chose dans l'esprit.

pures, *à priori;* car en retranchant de l'idée sensible d'un corps tout ce qui est *empirique*[1], c'est-à-dire, tout ce qui appartient à la sensation immédiate, il reste toujours les concepts simples de temps et d'espace; ils ne nous sont pas donnés par les sens, ils sont donc en nous *à priori.* Mais de cela même que le temps et l'espace sont des intuitions pures, il s'ensuit que ce sont de simples formes de la sensibilité, et par là même les formes nécessaires de toute connaissance sensible.

Ainsi se trouve résolue la première question. Les mathématiques pures ne sont possibles, comme connaissance synthétique *à priori,* que parce qu'elles ne se rapportent qu'à des objets sensibles, dont l'intuition *empirique* a pour base une intuition pure, laquelle n'est autre chose que la simple forme de la sensibilité, forme antérieure à l'apparition réelle des objets, puisque ce n'est que par elle que celle-ci devient possible.

II. *Comment est possible la physique pure.*

La nature est l'existence des choses en tant qu'elle est déterminée par des lois générales. Si par nature on entendait l'existence des choses en soi, nous ne pourrions la connaître ni *à priori,* ni *à posteriori;* ni *à priori,* parce que la réalité des choses ne se règle pas sur notre esprit; ni *à posteriori,* parce que l'expérience ne saurait nous faire connaître les lois nécessaires des choses, les connaissances expérimentales n'ayant pas le caractère de la nécessité.

Néanmoins nous sommes en possession d'une physique pure, qui reconnaît des lois *à priori* et nécessaires. Ce n'est

[1] Ce mot est nécessaire quoique nouveau. On ne pourrait le rendre utilement par *sensible* ou par *expérimental.* Selon Kant, tout n'est pas *empirique* dans les idées sensibles, dans les connaissances expérimentales, puisqu'aux éléments fournis par les objets, il se joint un élément tiré du sujet sensible.

pas que la physique générale ne renferme des notions en partie tirées de l'expérience, telles, par exemple, que celles de *mouvement*, d'*impénétrabilité*, d'*inertie*, etc.; mais elle contient aussi des principes universels et nécessaires et, par conséquent, *à priori*, tels que ceux-ci : *la substance demeure invariable; tout phénomène est déterminé par une cause, d'après des lois constantes* Ce sont là des lois de la nature, reconnues *à priori* et qui constituent une *physique pure*. Or comment est-elle possible?

Considérée quant à sa matière *(materialiter)*, la *nature* est l'ensemble de tous les objets de l'expérience; considérée quant à sa forme, la nature est la légalité nécessaire des objets de l'expérience. Or, si nous demandons comment la légalité nécessaire des choses peut être connue *à priori*, il ne s'agit pas de rechercher les règles de l'observation d'une nature donnée, règles qui déjà supposent l'expérience, ni de surprendre en quelque sorte les secrets de la nature par l'expérimentation; il s'agit de montrer comment les conditions *à priori* de la possibilité de l'expérience sont en même temps les sources de toutes les lois générales de la nature.

Remarquons d'abord que dans les jugements d'expérience, qui constituent la science expérimentale, tout n'est pas *empirique*, ou fourni par les objets au moyen des sens; il s'y joint des concepts qui ont leur source dans l'entendement pur, concepts *à priori* par lesquels l'expérience devient seulement possible.

Kant distingue des *jugements d'expérience*, qui ont une valeur *objective*, et des *jugements de simple perception*, qui n'ont qu'une valeur *subjective*. Tous nos jugements sont d'abord de simples assertions, jugements de perception, et ce n'est qu'après coup que nous les rapportons à un objet, à l'aide de certains concepts qui sont *à priori* dans l'entendement. C'est par là qu'ils acquièrent une valeur objec-

tive. Cette objectivité d'un jugement d'expérience en suppose la nécessité et l'universalité. L'objet en soi ne nous en demeure pas moins inconnu, et cette nécessité des jugements d'expérience ne repose que sur l'universalité des conditions *à priori* auxquelles seulement l'expérience est possible.

En faisant l'analyse de l'expérience, on trouve qu'elle est le produit commun des sens et de l'entendement, de l'intuition ou de la perception sensible et du jugement subordonné à quelque concept qui est *à priori* dans l'entendement. Par exemple cette proposition : *quand le soleil donne sur une pierre, celle-ci s'échauffe*, est un simple jugement de perception, qui n'a pas le caractère de la nécessité, quelque souvent que cette perception se reproduise; mais si je dis : *le soleil échauffe la pierre*, alors à la simple perception se joint la notion de cause, qui établit un lien nécessaire entre l'idée de *lumière du soleil* et celle de *chaleur*, et c'est par là que le jugement devient objectif et universel : la perception devient expérience.

Quand on soumet à l'analyse les jugements synthétiques, en tant qu'ils passent pour objectifs, on trouve qu'ils ne se composent jamais de perceptions seules, et qu'ils seraient impossibles si, aux matériaux fournis par l'intuition, ne se joignait une notion pure à laquelle ceux-ci sont subordonnés.

Pour exposer la théorie de la possibilité de l'expérience, en tant qu'elle repose sur des concepts de l'entendement *à priori*, il faut faire le tableau complet de toutes les formes logiques du jugement, auxquelles ces concepts *à priori* correspondent[1].

Il ne s'agit pas de rechercher comment l'expérience vient à se former — cette recherche est du domaine de la psychologie expérimentale —; mais bien quels en sont les éléments

[1] On trouvera ce tableau, ainsi que celui des catégories, auquel il sert de base, dans l'analyse de la *Critique de la raison pure.*

constitutifs. L'expérience va au delà des intuitions et de leur synthèse logique, et y ajoute quelque chose par quoi les jugements, de subjectifs qu'ils étaient, deviennent objectifs et nécessaires. Ce qui est ainsi ajouté à la matière *empirique* est le concept *à priori* correspondant à la forme logique du jugement.

La fonction des sens, dit Kant en résumant ce qui précède, est de voir et de sentir; celle de l'entendement est de penser. Penser c'est réunir des *représentations* dans la conscience; penser c'est juger. Les *moments* ou les formes logiques des jugements sont autant de manières possibles de réunir des représentations ou des idées dans la conscience. A ces formes correspondent autant de notions *à priori* ou de catégories, qui fournissent autant de principes à la synthèse nécessaire des représentations dans la conscience, c'est-à-dire des principes de jugements objectifs et nécessaires. Ainsi, par exemple, il y a des jugements *hypothétiques;* or, à ces jugements correspond la notion de *cause,* qu'ils supposent, et qui fournit le principe de causalité.

Des jugements qui sont la condition de toute synthèse, sont des *règles*. En tant qu'elles présentent la synthèse comme nécessaire, ces règles sont *à priori,* et en tant qu'elles ne peuvent pas être déduites d'autres propositions, ce sont des *principes;* les concepts purs de l'entendement sont les *principes à priori* de toute expérience possible.

Ces principes sont en même temps les lois générales de la nature, qui peuvent ainsi être reconnues *à priori*. De cette façon se trouve résolue notre seconde question. Les diverses formes logiques du jugement et les notions pures qui leur servent de base, fournissent les principes *à priori* de toute l'expérience, et avec le système logique est identique le système de la nature, la physique pure, qui est le fondement de la physique expérimentale.

Ici Kant s'applique à résoudre incidemment le doute de

Hume au sujet du principe de causalité[1]. Il revient sur cette déduction dans la Critique. Ici il suffira de dire qu'il trouve l'origine de ce principe dans la forme des jugements hypothétiques. Dans la forme de ce genre de propositions est donné *à priori* le rapport de deux termes, dont l'un est l'antédent ou le principe et l'autre le conséquent ou la conséquence. Le premier correspond à l'idée de *cause*, le second à celle d'*effet*. De son côté, l'observation, en nous montrant que tel phénomène est constamment suivi de tel autre, nous fournit l'occasion d'appliquer le principe de ce rapport. On conçoit donc parfaitement la notion de cause comme nécessaire pour constituer l'expérience, encore que l'on ne comprenne pas comment une chose peut être une cause, l'idée de cause n'apparaissant dans aucun objet[2].

Cette déduction du principe de causalité restitue à la fois aux concepts purs, aux catégories, leur origine *à priori*, et aux lois générales de la nature leur valeur comme lois de l'entendement, en en bornant toutefois l'usage aux seuls objets de l'expérience, mais de telle sorte qu'elles ne relèvent pas de l'expérience et que l'expérience relève d'elles. Le résultat de toutes ces recherches sera celui-ci : les principes synthétiques *à priori* ne sont autre chose que les principes de l'expérience possible; ils ne peuvent pas s'appliquer aux choses en soi, aux intelligibles, mais seulement aux phénomènes, objets de l'expérience[3]. La Critique n'exclut pas les *noumènes* proprement dits, ni les choses en soi, parce qu'il faut bien admettre quelque chose qui serve de fondement aux phénomènes; mais elle déclare qu'on ne peut pas les connaître, parce que les intuitions pures et les concepts purs ne s'appliquent qu'aux choses sensibles.

[1] Prolégomènes, §§ 27 et 28. Nous donnons la traduction de ce passage important sous la note IX.

[2] Là même, § 29.

[3] Là même, § 30.

Sans doute un puissant attrait nous porte vers les régions des choses intelligibles, et nous sollicite à y faire usage des notions pures. Non-seulement les idées de *substance*, de *force*, d'*action*, etc., sont indépendantes de l'observation; elles ont de plus un caractère de nécessité étranger aux données de l'expérience. C'est pour cela qu'on a toujours été tenté de les étendre au delà, et que la *Critique* s'est si longuement occupée à établir que les principes *à priori*, malgré leur origine, ne peuvent s'appliquer qu'au monde phénoménal. On peut pardonner à l'imagination d'élever son vol jusque dans les régions transcendantes; mais que la raison, qui doit gouverner l'imagination, s'aventure ainsi, c'est ce qu'il faut empêcher. Dans le monde intelligible l'entendement ne peut que s'égarer. Pour réprimer ces écarts de la raison spéculative, il ne suffit pas de lui rappeler, comme le fait vainement le scepticisme depuis deux mille ans, combien sont difficiles les questions qu'elle prétend résoudre, dans quelles contradictions l'esprit humain s'est engagé en en poursuivant la solution : la raison ne cessera de se livrer à ces vaines tentatives, tant que la connaissance d'elle-même ne sera pas devenue une véritable science, et tel est l'objet de la *Critique* ou de la philosophie *transcendantale*[1].

La question la plus élevée de cette philosophie est celle-ci: *Comment la nature elle-même est-elle possible?* et cette question en renferme deux autres:

1° Comment la nature est-elle possible *matériellement*, c'est-à-dire, comme objet de l'intuition, comme ensemble de phénomènes, ou comment sont possibles l'*espace* et le *temps*, et ce qui les remplit? Kant répond : au moyen de la nature même de notre sensibilité, selon la manière dont nous sommes affectés par les objets. Cette réponse se trouve motivée dans la partie de la Critique qui est intitulée *Esthétique transcendantale*.

[1] Prolégomènes, § 35.

2° Comment la nature est-elle possible *quant à la forme*, c'est-à-dire, comme ensemble des lois sous lesquelles doivent se classer les phénomènes pour former le système de l'expérience? Elle n'est possible qu'au moyen de la nature même de notre entendement, par lequel toutes les perceptions sensibles sont rapportées à la conscience, et par lequel l'expérience devient seulement possible. Cette question est traitée dans cette partie de la Critique qui porte le nom de *Logique transcendantale*.

Quant aux lois même de la sensibilité et de l'entendement, elles échappent à toute analyse ultérieure. Il y a des lois de la nature que nous ne pouvons connaître que par l'observation; mais la nature en général ne peut être connue par l'expérience, celle-ci n'étant elle-même possible que par les lois de l'entendement.

Ainsi les principes *à priori*, qui sont la condition de toute expérience, sont les lois générales de la nature. La nature est un système de phénomènes, c'est-à-dire, de représentations qui sont en nous, et les rapports qui unissent les phénomènes entre eux, ne sont autre chose que les rapports qui les unissent dans la conscience. Ce qui prouve que les lois générales de la nature sont les lois même de l'entendement, c'est que nous les connaissons *à priori*, et que l'expérience, loin de les donner, n'est donnée que par elles. Cet accord nécessaire des principes de toute expérience avec les lois de la nature, ne peut provenir que de l'une de ces deux causes: ou ces lois sont tirées de la nature au moyen de l'observation, ce qui est impossible, puisque, en tant que nécessaires, elles sont *à priori*; ou bien la nature, quant à ses lois générales, est déduite elle-même des lois qui rendent l'expérience possible. Il est donc vrai, en mettant à part les lois empiriques, qui sont fondées sur les perceptions, que l'entendement ne tire pas ses lois de la nature, mais qu'il lui prescrit les siennes[1].

[1] Prolégomènes, § 37.

III. *Comment est possible la métaphysique en général.*

La métaphysique est seule intéressée directement à ces recherches, les mathématiques ayant pour elles l'évidence qui leur est propre, et qui en garantit suffisamment la certitude, et la physique pure, bien qu'elle soit *à priori*, ayant l'expérience pour appui.

Outre les notions de la physique pure, la métaphysique fait encore usage de concepts rationnels purs, dont la réalité objective ne peut jamais être confirmée par l'expérience, et ce sont précisément ces concepts qui constituent la partie essentielle de la métaphysique. La *déduction* ou la preuve de leur légitimité est donc indispensable. Ce que les catégories sont dans l'entendement, les concepts rationnels, que Kant appelle *Idées*, le sont dans la raison. Ces *idées* y sont *à priori*, en puissance du moins : ce sont des concepts nécessaires, mais sans objet dans l'expérience[1].

Cette distinction entre les *idées* et les *catégories* est fondamentale pour déterminer la nature de la métaphysique, et, en l'établissant la première, la critique a mieux servi cette science que toutes les vaines tentatives faites avant elle par le dogmatisme.

Je me suis appliqué avant tout dans la *Critique*, dit Kant[2], non-seulement à distinguer avec soin les diverses manières de connaître, mais encore à déduire toutes les notions de chacune de leurs sources respectives, afin d'en déterminer l'usage, et surtout à faire, d'après des principes sûrs, l'énumération et la classification complète des concepts *à priori*... Après avoir trouvé l'origine des *catégories* dans les quatre formes du jugement, il m'a paru naturel de rechercher l'origine des *Idées* dans les trois fonctions du raisonnement. »

[1] Prolégomènes, § 40.
[2] Là même, § 43.

Or, quant à leur forme, les raisonnements sont ou *catégoriques*, ou *hypothétiques*, ou *disjonctifs*. Nous verrons dans la Critique comment Kant déduit de ces trois formes logiques: 1° l'idée du sujet complet ou de substance, ou l'idée de l'âme; 2° l'idée de la série complète des conditions, ou l'idée de l'univers; 3° l'idée de l'ensemble complet du possible, de toute réalité, ou l'idée de Dieu, comme l'être parfait. De là la psychologie, la cosmologie, la théologie de l'ancienne métaphysique, dont Kant fera l'examen dans la *dialectique* de la *Critique de la raison pure*.

Les *idées*, nées du besoin de la raison de s'élever jusqu'à l'absolu ou à l'*inconditionné*, ne sont d'aucun usage dans le système de l'expérience. Que l'âme soit une substance simple ou non, cela importe peu à la psychologie expérimentale; les *idées* cosmologiques ne peuvent servir à l'explication d'aucun phénomène du mécanisme universel, et l'*idée* de Dieu ne peut pas entrer comme élément dans la science physique. Ces idées ont donc une tout autre fin. Jointes aux catégories, elles tendent au delà de l'expérience. Mais, comme il ne saurait y avoir de contradiction entre la nature de la raison et celle de l'entendement, loin de pouvoir porter le trouble dans le système expérimental, la raison, comme faculté des idées, doit contribuer à le rendre plus parfait. Les idées ne se rapportent pas à des objets qui soient au delà de toute expérience, et il résultera de la Critique que la raison s'applique en vain à en démontrer la réalité. Leur destination est de fournir au système de l'expérience des principes ou des règles qui tendent à réduire la connaissance à l'unité absolue.

On a vu que la raison est toujours tentée d'appliquer les catégories à des êtres purement intelligibles. Tendant à l'absolu, elle pousse l'entendement hors de ses limites, et alors celui-ci se représente les objets de l'expérience dans une série infinie, et cherche à rattacher à des êtres intelli-

gibles la chaîne des phénomènes et des conditions sensibles. C'est de cette tendance vers l'absolu et vers l'unité systématique de la connaissance que naissent les *idées transcendantales*, dont la raison ne peut être retenue de faire un usage transcendant que par la critique.

Nous ignorons le sujet ou le *substratum* des substances, ou ce qui en subsiste quand on a fait abstraction de leurs modes et des accidents. La substantialité nous échappe. C'est une simple *idée*, et c'est à tort qu'on prétend la connaître comme un objet réellement donné. Il n'y a point de sujet absolu dans l'expérience, et la substantialité nous échapperait encore alors même que toute la nature nous serait dévoilée. Toutes les qualités réelles des corps ne sont que des modes, des accidents; l'impénétrabilité elle-même n'est que l'effet d'une force dont le sujet nous est inconnu.

Il semble, à la vérité, que le sujet pensant, le moi, s'offre à nous comme substantialité, puisqu'il est impossible de le considérer comme l'attribut d'un autre sujet, et le *sujet absolu* nous paraît ainsi donné dans la conscience. Mais en réalité le moi désigne seulement l'objet du sens interne, et s'il n'est pas l'attribut d'une autre chose, il n'est pas non plus la notion déterminée d'un sujet absolu, mais seulement la réunion dans un sujet inconnu des phénomènes internes. Ensuite, quand même on qualifierait de substance le sujet pensant, cette notion demeurerait entièrement vide et sans valeur, si l'on n'en pouvait démontrer la persistance ou l'immutabilité. Or cette qualité ne peut être déduite *à priori* de la notion d'une substance, comme d'une chose en soi, mais seulement quant aux phénomènes qui passent et changent. La vie étant la condition subjective de toute expérience, on ne peut conclure de la substantialité de l'âme qu'à son identité pendant la vie, ce qui n'est pas en question, et non à sa permanence après la mort.



Voilà pour l'*idée psychologique*, qui, selon Kant, est fondée

sur un paralogisme[1]. Quant aux *idées cosmologiques*, la dialectique de la raison présente un phénomène plus singulier, celui des *antinomies*. Ces idées se formulent en quatre propositions, dont les adverses paraissent tout aussi évidentes. Elles forment deux systèmes entièrement opposés. Selon l'un, le monde a commencé dans le temps et il est limité dans l'espace; — tout dans le monde consiste en éléments simples; — il y a des causes qui agissent librement; — enfin dans la série des causes cosmiques il est un être nécessaire. Selon le second système, le monde est éternel et infini; — il n'y a rien de simple, tout est composé; — il n'y a point de liberté, tout est nature et nécessité; — enfin rien n'est nécessaire, tout est contingent.

Ces antinomies, dont les deux premières sont appelées *mathématiques*, et les deux dernières *dynamiques*, sont le désespoir du dogmatisme et le triomphe de la philosophie sceptique. La critique, née de ce conflit, peut seule y porter remède.

On verra dans la *Critique de la raison pure* que les antinomies mathématiques, quoique contradictoires, sont également fausses, comme reposant sur un concept logiquement impossible; et que les antinomies dynamiques, fondées sur une fausse supposition, peuvent se concilier et devenir vraies les unes et les autres en se modifiant. On verra, quant à la première antinomie, qu'on ne peut dire ni que le monde soit fini, ni qu'il soit infini, puisque je ne puis avoir l'expérience ni d'un temps ou d'un espace infini, ni d'une limitation du monde par un espace vide ou par un temps antérieur vide. Quant à la seconde antinomie, il sera démontré que les notions du simple et du composé n'étant fournies que par les phénomènes, ne peuvent être légitimement appliquées au delà.

[1] En cette occasion et un peu hors de saison, Kant expose le principe de son Idéalisme. Nous reproduisons ce premier exposé sous la note X.

Quant aux antinomies dynamiques, on verra comment peuvent se concilier la nécessité et la liberté, si l'on rapporte la première aux phénomènes, et la seconde aux choses intelligibles; et comment dans le monde phénoménal il n'y a point d'être absolument nécessaire, tandis que dans un autre sens on peut dire que le monde dépend d'une cause nécessaire et absolue.

A l'occasion de l'*idée théologique*, la plus sublime que l'esprit de l'homme puisse concevoir, Kant expose, avec de nouveaux développements, sa doctrine des *idées transcendantales*. Selon lui, la raison, comme faculté des idées, n'a d'autre but que de fournir des règles plus hautes à l'entendement pour réduire l'expérience en système. Ce sont des principes purement *régulatifs*, et non *constitutifs*, destinés à servir de règle dans la recherche de la vérité, et non à déterminer des objets réels. Lorsqu'on se persuade que l'on peut, à l'aide des *idées*, s'élever au-dessus de l'expérience, on porte le trouble dans la science réelle et la discorde jusque dans la raison. Il est donc du plus grand intérêt de fixer les limites de la raison pure. Mais autant il est absurde de vouloir connaître des objets plus qu'il ne nous en est donné dans l'expérience, autant il serait déraisonnable de nier l'existence des choses intelligibles, de considérer notre expérience comme la seule manière de connaître possible, et par suite de déclarer impossible tout autre mode d'intuition que celui qui a pour conditions l'espace et le temps : ce serait faire de l'entendement humain la mesure absolue de toutes choses. La critique est donc tout aussi nécessaire pour réprimer les prétentions de l'*empirisme* et du scepticisme, qui regardent les limites de l'entendement comme étant celles de toute possibilité, que les prétentions de la métaphysique transcendante.

Il nous est impossible, il est vrai, de rien concevoir avec quelque clarté au delà de l'expérience; mais celle-ci ne

satisfait jamais pleinement la raison; elle ne peut s'empêcher de s'enquérir de ce que les choses sont en soi. Voyant le matérialisme impuissant à expliquer les phénomènes de la conscience, elle éprouve le besoin de recourir à quelque notion rationnelle, comme celle d'un être simple, bien qu'il nous soit impossible d'en établir la réalité objective. Il en est de même des questions cosmologiques, à l'égard desquelles nulle solution purement physique ne peut satisfaire la raison. Enfin, à la vue de la contingence et de la dépendance de tous les phénomènes et de tous les êtres sensibles, nous ne pouvons nous empêcher de chercher un point d'appui et de repos dans l'idée d'un être souverain, source nécessaire de toute réalité, et dont l'existence ne peut ni se démontrer ni se réfuter.

Dans un sens la raison n'a point de limites, dans un autre sens elle est bornée. Tant que la connaissance rationnelle est de même espèce, son domaine est indéfini. En mathématiques et en physique la raison est limitée en ce qu'il y a en dehors d'elles quelque chose qu'elle ne peut connaître; mais dans la sphère même de ces sciences, il n'y a pas de terme à son développement. Pour la métaphysique, au contraire, il n'y a pas seulement des limites qui bornent son domaine; elle est de plus limitée dans sa propre sphère.

Kant compare le domaine de l'expérience à un espace plein et circonscrit, qui de toutes parts est entouré du vide des *noumènes*. La ligne qui sépare les deux espaces, forme les limites de la science proprement dite. Au moyen des *idées*, la raison tend à franchir ces barrières, et à mettre en rapport les deux sphères. Il s'agit donc de déterminer dans la Critique, jusqu'où la raison peut pénétrer dans le monde des *noumènes*, ou plutôt quelle est sa fonction quant à cette contiguité du connu avec l'inconnu. L'empire des intelligibles est une *terra incognita*, mais qui existe, et il s'agit de savoir quel sera pour la science le résultat de la connaissance de cette existence.

Il s'agit de savoir quelle notion il faut se faire du rapport des *noumènes* avec les *phénomènes*. Or, si nous nous représentons les *noumènes* uniquement à l'aide des notions pures de l'entendement, ils ne sont rien de déterminé, et leur rapport avec le monde phénoménal n'est pas exprimé ; et si nous nous les représentons au moyen des qualités phénoménales, ce ne seront plus des êtres intelligibles, nous les faisons descendre dans le monde matériel.

Ainsi l'idée de Dieu représente un être qui renferme toute réalité ; mais nous ne pouvons déterminer aucune de ses propriétés réelles, sans lui attribuer quelque chose de phénoménal. Si, par exemple, je lui reconnais de l'*entendement*, cet entendement sera pareil au mien, le seul que je connaisse, c'est-à-dire, une faculté qui, pour connaître, a besoin d'intuitions sensibles. J'attribue donc à Dieu, à un être intelligible, une faculté qui ne m'appartient à moi que comme être fini et sensible. Si, pour éviter cette contradiction, je n'attribue à Dieu que l'entendement pur, il ne me reste plus que la seule forme de la pensée, un tout autre entendement que le mien, une faculté que je ne comprends pas. Il en sera de même de la volonté, de tous les autres attributs positifs.

On entend ordinairement par *déisme* la simple croyance en Dieu, sans révélation et sans culte, et par *théisme* le système opposé à l'athéisme. Kant donne un autre sens à ces deux termes. Dans son langage le *déiste* est celui qui, tout en admettant que la raison peut connaître l'existence de Dieu, comme être souverain, comme condition dernière et absolue de tout ce qui est, déclare que cette notion ne peut pas être autrement déterminée ; le *théisme*, au contraire, est la théologie naturelle, qui prétend définir les attributs essentiels de la divinité, et qui présente Dieu, cause suprême de l'univers, comme intelligence souveraine, comme douée de conscience, de personnalité, de liberté.

C'est dans ce sens que, selon Kant, les objections de Hume

contre le déisme sont sans valeur, puisque sa critique des arguments de l'existence de Dieu n'atteint pas la proposition elle-même, tandis que ses doutes contre le théisme sont très-fondés, et dans une certaine mesure irréfragables.

Ainsi d'un côté, il nous est interdit de faire de la raison un usage transcendant, et d'un autre côté la raison nous porte à des *idées* dont les objets sont au delà de toute expérience. Ces idées sont destinées à marquer à la fois les limites de l'expérience et celles de la raison; elles nous apprennent que le monde sensible n'est pas le seul, et que nous ne pouvons pas juger des choses qui sont au delà. Or, nous respectons cette limite, quant à l'idée de Dieu, si nous nous bornons à déterminer le rapport que l'univers peut avoir avec lui. Nous évitons tout *anthropomorphisme*, si nous n'attribuons à Dieu des qualités expérimentales qu'autant qu'il est considéré dans ses rapports avec le monde. En disant que l'univers est l'ouvrage d'une intelligence et d'une volonté souveraines, nous disons seulement que comme une horloge ou un édifice suppose un artiste, ainsi le monde suppose un auteur inconnu, que par là même je qualifie non tel qu'il est en lui-même, mais tel qu'il est *pour moi*, et relativement à l'univers. Cette connaissance, Kant l'appelle *analogique*, en entendant par analogie non la ressemblance partielle de deux choses, mais la parfaite identité de deux rapports entre des choses d'ailleurs toutes différentes. Au moyen de cette analogie nous acquérons de Dieu une notion suffisamment déterminée pour nous. Dès lors les objections du scepticisme ne nous touchent plus. Car, pourvu que l'on nous accorde l'hypothèse de l'existence d'un être souverain avec des attributs purement ontologiques, ce qui constitue le *déisme*, rien ne nous empêchera de passer au *théisme*, en attribuant à cet être une causalité intelligente quant au monde, sans lui reconnaître pour cela, pris en lui-même, l'intelligence phénoménale. En nous représentant l'univers comme l'ouvrage

d'une raison souveraine, nous déterminons plutôt le caractère du monde que nous n'entendons définir la nature de Dieu; nous reconnaissons que le monde ne peut s'expliquer par lui-même, sans prétendre pour cela déterminer l'essence de sa cause, qui nous reste inconnue. Par là même nous avons trouvé un milieu entre le dogmatisme et le scepticisme, et ce milieu n'est pas un de ces vains expédients par lesquels on cherche à concilier les extrêmes : ce milieu se justifie par des principes fondés sur la nature même de la raison.

La région des *idées*, dans l'impossibilité où nous sommes d'en connaître les objets d'une manière précise, est un espace vide, et dogmatiquement nous ne pouvons pas aller au delà des limites de l'expérience. Mais la connaissance de ces limites est elle-même une connaissance positive et rationnelle. C'est ainsi que sera justifié ce résultat de toute la *Critique :* «La raison avec tous ses principes *à priori* ne peut nous apprendre à connaître que des objets de l'expérience et de ces objets que ce qui nous est donné dans l'observation;» cependant cette restriction n'empêche pas la raison de nous conduire jusqu'à cette limite objective de l'expérience où elle reconnaît un rapport à quelque chose qui n'est pas lui-même un objet de cette expérience, mais qui en est la condition suprême[1].

Cependant la raison ne se contente pas de ces résultats, et tend toujours et invinciblement à faire de ses *idées* un usage transcendant. Il faut que la nature, qui ne fait rien en vain, ait un but en poussant la raison dans cette voie sublime. C'est à l'anthropologie à expliquer cet instinct. Kant pense qu'il a pour but d'élever l'esprit de l'homme au-dessus de la matière et de l'expérience, et de lui ouvrir une région qui ne renferme que des êtres intelligibles, non pour qu'il s'en occupe spéculativement, mais afin de fournir aux principes pratiques le moyen de s'établir dans toute leur universalité,

[1] Prolégomènes, § 59.

de leur donner la sanction nécessaire et une base que leur refuse le monde sensible et phénoménal. On verra du reste dans la *Critique de la raison pratique* comment l'existence de Dieu, la liberté morale et l'immortalité de l'âme, que la métaphysique laisse problématiques, seront rétablies et assurées comme autant de suppositions et de garanties nécessaires de la loi morale.

IV. *Comment la métaphysique est possible comme science.*

Pour faire de la métaphysique une science véritable, la Critique de la raison devra exposer d'abord le système des concepts *à priori*, classés selon leurs sources diverses, la sensibilité, l'entendement et la raison; donner ensuite le tableau complet des concepts avec leur analyse; enfin expliquer la possibilité de la connaissance synthétique *à priori*, au moyen de la déduction de leur légitimité, et établir les principes de leur usage. Ainsi la Critique présente à la fois le plan de la métaphysique et les moyens de l'exécuter. Elle est à la métaphysique de l'école ce que la chimie est à l'alchymie, et l'astronomie à l'astrologie judiciaire. C'est par la critique seulement que la métaphysique se relèvera du mépris où elle est tombée, et qui est arrivé à un tel point qu'il n'y a plus aujourd'hui un seul homme distingué qui ne repoussât avec dédain l'éloge d'être un grand métaphysicien. Renoncera-t-on à respirer, parce que longtemps on a respiré un air impur? Selon Kant, depuis Aristote jusqu'à lui, la métaphysique n'a pas fait un pas comme science. Les ouvrages des philosophes qui s'en sont occupés, ont servi à cultiver l'esprit, à préparer la solution des questions spéculatives; mais il a été réservé à la *Critique* d'en faire une science, en expliquant comment sont possibles des propositions synthétiques *à priori*. Les simples conjectures ne sont pas plus de mise en métaphysique qu'en géométrie; car ce qui est reconnu pour être *à priori* est par là même démontré. On ne sera pas admis non plus

à faire appel au *bon sens*, au *sens commun*. Car qu'est-ce que le sens commun? C'est la connaissance et l'usage des règles *in concreto*, tandis que l'entendement spéculatif est la faculté de la connaissance des règles *in abstracto*. Le sens commun est en possession des lois *à priori*, mais il ne les conçoit qu'appliquées à l'expérience; la spéculation les connaît *à priori*, et les conçoit indépendamment de toute application. Or, c'est là précisément l'objet de la métaphysique. En spéculation, on ne peut donc jamais faire appel au sens commun; on ne peut l'invoquer que lorsque, reconnaissant l'impossibilité de savoir avec certitude, on se voit réduit à se confier à une foi raisonnable.

Pour réaliser la métaphysique comme science, il faut donc, si mieux on n'aime y renoncer entièrement, commencer par la Critique de la raison pure. Rejeter la critique en vertu d'un système de métaphysique reçu, c'est juger sans examen, c'est préjuger la question, puisque la critique a précisément pour objet d'examiner la possibilité d'un pareil système.

Ayant ainsi préparé nos lecteurs à l'étude de la *Critique de la raison pure*, nous allons maintenant leur présenter une analyse complète et substantielle de cet ouvrage important.

CHAPITRE IV.

ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE.

INTRODUCTION ET DIVISION.

Nul doute que le premier produit de notre entendement ne soit l'expérience; mais de là on ne peut pas conclure que tout dans la connaissance procède des impressions sensibles; car il se pourrait que ce qu'on appelle expérience fût le commun produit de ces impressions et de l'action de l'entendement sur elles. C'est donc une question de savoir s'il y a une connaissance *à priori*, c'est-à-dire indépendante de l'expérience.

Nulle proposition expérimentale n'a le caractère de la *nécessité* ni celui de l'*universalité*. Toutes les fois donc qu'une proposition est accompagnée dans le sujet de la conscience de sa nécessité ou de son universalité, elle ne relève pas de l'expérience, elle est *à priori*. Ces deux caractères sont inséparables et se supposent réciproquement : il suffit que l'un des deux soit reconnu avec évidence pour que l'on puisse conclure à l'autre.

Or il y a dans toutes les sciences rationnelles et jusque dans le sens commun des jugements universels et nécessaires, et par conséquent *à priori*. L'expérience elle-même repose sur de pareils principes, et c'est là ce qui en fait la certitude. Parmi les concepts aussi, sur lesquels elle repose, il en est qui sont *à priori*, tels, par exemple, que ceux de *substance* et d'*espace*, qui demeurent dans l'esprit alors qu'on fait abstraction de tous les attributs sensibles d'un objet quelconque.

Il y a de plus des connaissances dont les objets eux-mêmes ne sont pas donnés par l'observation, et qui néanmoins intéressent la raison beaucoup plus vivement que le monde sensible. Ces problèmes inévitables de la raison pure sont ceux de l'existence de Dieu, de la liberté morale et de l'immortalité de l'âme.

La raison se livre d'abord avec toute confiance à ces recherches, qui vont au delà de toute expérience. Cette confiance se fonde en partie sur l'évidence des mathématiques pures, qui, cependant, n'ont de commun avec la métaphysique que de n'être pas expérimentales. Puis, une fois sorti du domaine de l'expérience, on ne peut plus être démenti par elle. Ce qui ajoute encore à cette confiance de la raison spéculative, c'est que l'analyse de ses idées fournit beaucoup de propositions qui semblent ajouter à la connaissance, mais qui dans le fait ne nous apprennent rien de nouveau. Séduite par ce succès, la raison, à son insu, mêle

à l'analyse des idées données, des concepts *à priori* d'un autre genre, sans s'informer de leur origine et de leur réalité.

Il y a là deux sortes de propositions bien différentes, et qu'il importe avant tout de bien distinguer. Dans un jugement affirmatif, ou l'attribut fait primitivement partie de la compréhension du sujet, et dans ce cas le jugement est *analytique*, ou bien l'attribut est actuellement ajouté à l'idée du sujet, et alors la proposition est *synthétique*.

Les jugements fondés sur l'observation sont tous synthétiques dans l'origine, tandis que pour porter un jugement analytique, je n'ai plus nul besoin de l'expérience. L'observation m'a appris qu'un *corps est pesant*, bien que la pesanteur ne soit pas nécessairement renfermée dans la notion du corps : l'expérience garantit la vérité de cette synthèse. Mais une pareille garantie manque entièrement aux jugements synthétiques *à priori*. En disant : *tout changement a une cause*, je joins à la notion du sujet un attribut que nulle analyse n'y découvre. Or sur quoi repose cette synthèse? Ce n'est pas sur l'expérience, puisque la proposition a les caractères de la nécessité et de l'universalité. C'est sur des jugements synthétiques de cette espèce que se fonde toute la spéculation *à priori*. Toutes les sciences rationnelles théoriques ont pour principes des jugements synthétiques *à priori ;* tel est en métaphysique celui-ci : *le monde a commencé d'être*.

Après avoir posé en fait qu'il y a dans toutes les sciences rationnelles, dans les mathématiques pures, dans la physique générale, en métaphysique, des propositions synthétiques *à priori*, Kant ajoute que la question principale de la Critique sera de savoir comment de tels jugements sont possibles ou légitimes, question qui revient à celle-ci : Y a-t-il des connaissances légitimes qui n'aient pas leur source dans l'expérience?

Hume, en se bornant à rechercher l'origine du principe de causalité, n'a point saisi la question dans toute sa généralité; s'il l'avait posée ainsi, il aurait été obligé de reconnaître l'existence de propositions synthétiques *à priori* dans les mathématiques pures, ou de nier la légitimité de cette science elle-même. La question est toute résolue pour les mathématiques et la physique rationnelle : elles sont possibles puisqu'elles existent. Mais en est-il de même pour la métaphysique? Il est vrai qu'elle aussi est donnée et existe de fait, si ce n'est comme science, du moins comme une disposition naturelle de l'esprit. Un irrésistible besoin y pousse la raison, et toujours et partout où elle a pu se développer, il y a eu une métaphysique. Mais pour en prouver la légitimité, il ne suffit pas d'expliquer comment les questions dont elle s'occupe, naissent d'un besoin de la raison. Il faut de plus examiner si la métaphysique est possible comme science, question qui implique le problème général de la légitimité des propositions synthétiques *à priori*. Tout système spéculatif doit être considéré comme non avenu tant que cette question ne sera pas résolue.

La *raison* est la faculté des principes de la connaissance *à priori*, et la raison *pure* est la faculté des principes absolument *à priori*; c'est-à-dire que la raison est tout à la fois la faculté du raisonnement et une faculté supérieure de concepts et de principes *à priori*[1].

Un *organon* de la raison pure serait l'ensemble des règles de la connaissance purement *à priori*. Son application fournirait le système de la raison pure. Mais comme il importe avant tout d'examiner *si* et *comment* est possible une syn-

[1] Kant appelle *à priori* une proposition indépendante de l'expérience, et absolument *à priori* ou pure une connaissance à laquelle il ne se mêle rien d'empirique. Une proposition déduite d'une règle générale, alors même que celle-ci est le produit de l'observation, peut être appelée *à priori*; tandis qu'une proposition nécessaire et ce qui en est déduit sont purement ou absolument *à priori*.

thèse *à priori* quelconque, il est nécessaire de commencer par la *Critique* ou l'examen de la raison pure, de son contenu, de ses lois, de ses limites. Cette critique, bien que toute négative dans ses résultats quant à la spéculation, sera une préparation indispensable au système de la raison pure.

Kant appelle *transcendantale* toute connaissance qui, sans s'occuper des objets, porte sur la manière de connaître *à priori*, en tant qu'une connaissance de ce genre est possible. La philosophie transcendantale serait le système complet de la connaissance *à priori* tant analytique que synthétique. La *Critique* n'est pas cette philosophie même; elle en expose seulement l'*idée* ou le plan architectonique.

La *Critique de la raison pure* est divisée en deux parties.

La première, intitulée : *Théorie élémentaire transcendantale*, traite des sources et des éléments de la connaissance *à priori*; la seconde, sous le titre de *Méthodologie transcendantale*, expose les règles et les conditions *formelles* du système complet de la raison pure.

Et comme les éléments de toute connaissance sont puisés à deux sources premières, la *Sensibilité* et l'*Entendement*, la théorie élémentaire se divisera encore en deux parties : l'*Esthétique transcendantale* et la *Logique transcendantale*.

La question ainsi posée et acceptée, voyons-en la solution.

CHAPITRE V.

SUITE DE L'ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE. PREMIÈRE PARTIE : THÉORIE ÉLÉMENTAIRE TRANSCENDANTALE.

L'esthétique transcendantale, ou de la sensibilité.

Le rapport immédiat d'une connaissance à son objet est ce que Kant appelle *Intuition* [1]. L'intuition n'a lieu qu'autant

[1] La dernière édition du *Dictionnaire de l'Académie* explique encore ce mot comme *Vision intuitive* ou connaissance claire et certaine d'une

que l'objet nous est donné, et l'objet ne nous est donné qu'autant qu'il nous affecte d'une certaine manière. La faculté d'être ainsi affecté est la *sensibilité (Sinnlichkeit)* ou la *réceptibilité*. L'effet produit par un objet sur la sensibilité est une *sensation* ou un *sentiment (Empfindung)*[1]. L'intuition produite ainsi est *empirique* ou *à posteriori*. Son objet immédiat ou encore indéterminé est un *phénomène*.

Dans le phénomène, qu'il ne faut pas confondre avec l'objet pris en soi, il faut distinguer la *matière* et la *forme*. Ce qui dans le phénomène correspond à la sensation en est la matière, et ce par quoi le contenu multiple du phénomène est ordonné sous de certains rapports, en est la *forme*. Les formes de l'intuition sont nécessairement dans l'esprit antérieurement à toute sensation, puisque ce n'est que par ces formes que la sensation devient possible : elles sont *à priori*, et doivent être considérées indépendamment de toute impression.

Ces formes de l'intuition sensible, Kant les appelle des *intuitions pures*. Elles sont les principes *à priori* de la sensibilité, et la science de ces principes est l'*esthétique transcendantale*, qui a principalement pour objet le rapport de la matière avec les formes de l'intuition[2]. Si dans les produits de la sensibilité on fait abstraction de tous les éléments qu'y mêle la pensée; si ensuite on en sépare tout ce qui appartient à la sensation, on trouve qu'il y a deux formes pures de

chose. Pour nous, nous le prenons ici dans son acception étymologique, pour traduire exactement le mot allemand *Anschauung*, *intuitus*. Le rapport du sujet à l'objet qu'il désigne n'est bien exprimé par aucune dénomination analogue, comme *perception*, *observation*, *représentation*, mots qui désignent autant d'actes de l'esprit auxquels la pensée a plus ou moins de part.

[1] Le mot *sensation* ne traduit qu'imparfaitement le mot allemand *Empfindung*, qui exprime tout aussi bien l'effet produit sur l'âme par le sens interne que celui qui est produit par les sens proprement dits.

[2] Cette Esthétique n'a rien de commun avec la critique du goût ou la science du beau qu'il est d'usage en Allemagne d'appeler ainsi. Kant s'est rappelé ici l'ancienne division des connaissances en αἰσθητὰ et νοητά.

l'intuition, qui sont ainsi deux éléments de connaissance *à priori*, à savoir l'*espace* et le *temps*.

Au moyen des sens externes nous concevons les choses comme étant hors de nous, comme remplissant un espace; au moyen du sens interne l'âme voit ce qui se passe en elle: la forme du sens interne est le temps. L'espace et le temps sont les formes nécessaires de toute intuition. Mais qu'est-ce que l'espace, et qu'est-ce que le temps? sont-ils des choses réelles, ou bien simples rapports des choses, leur appartiennent-ils en propre, sont-ils donnés avec elles, et indépendamment de l'intuition? ou enfin n'existent-ils que dans le sujet, comme les conditions subjectives de l'intuition sensible?

Quant à l'espace d'abord, ce n'est pas un concept qui puisse être déduit de l'expérience, puisque celle-ci ne devient possible que par lui. En effet, pour que je puisse rapporter les sensations à quelque chose d'extérieur, et m'en représenter les objets comme distincts et séparés, l'idée d'espace doit être nécessairement en moi antérieurement à toute sensation. L'espace n'est pas non plus un concept *discursif*, un produit purement logique, représentant, soit un rapport général, soit une réunion d'idées individuelles généralisées. On se figure l'espace comme une grandeur unique, infinie, donnée intuitivement. Cette notion donc, n'étant d'aucune manière le produit de l'expérience sensible, et étant néanmoins intuitive, est une intuition *à priori*, une intuition pure, subjective.

Ce qui le prouve encore, c'est que le concept de l'espace sert de fondement à la géométrie, qui en détermine *à priori* et synthétiquement les propriétés. L'espace est intuition *à priori*, puisque toutes les propositions géométriques ont le caractère de la nécessité, qui n'appartient pas aux jugements fondés sur l'expérience.

De là Kant conclut : 1° Que l'espace n'est ni une qualité absolue, ni une qualité relative des choses extérieures,

aucune de ces qualités ne pouvant être connue *à priori;* — 2° que l'espace n'est qu'une condition subjective de la sensibilité, la forme de tous les phénomènes externes. Et comme la sensibilité est nécessairement antérieure dans le sujet à toute intuition réelle, il s'ensuit que la forme de tous les phénomènes est dans l'esprit *à priori.* Il ne saurait donc être question d'espace, d'étendue, que du point de vue humain et subjectif. On peut bien dire que toutes les choses, en tant qu'elles nous apparaissent comme étant hors de nous, sont renfermées dans l'espace; mais non que l'espace renferme les choses absolument, vues ou non, et pour quelque sujet que ce soit. L'idée d'espace n'a donc une valeur objective, n'est réelle que relativement aux phénomènes, aux choses en tant qu'elles nous apparaissent au dehors; elle est purement idéale quant aux choses prises en soi et considérées indépendamment des formes de la sensibilité.

Il suit encore de là que rien de ce qui nous apparaît dans l'espace ne peut nous donner la connaissance des choses telles qu'elles sont en soi, et que ce que nous appelons les objets extérieurs, ne sont que les apparences des choses sous la forme de l'espace.

L'idée du *temps* n'est pas plus que celle de l'espace fournie par l'expérience : elle aussi est en nous *à priori*, puisque les rapports de simultanéité et de succession sous lesquels nous apparaissent les choses, la supposent. Elle n'est pas non plus le produit de la généralisation ou de l'abstraction : le temps est, comme l'espace, une des conditions subjectives de la sensibilité, une intuition pure.

L'idée de temps, comme intuition *à priori*, et comme telle seulement, devient le principe de toutes les propositions synthétiques *à priori* que renferme la théorie générale du mouvement; par là seulement deviennent possibles les axiomes du temps, principes nécessaires et universels, qui, comme tels, ne sauraient être dérivés de l'expérience.

On peut conclure de ce qui précède : 1° Que le temps n'est rien en soi, et n'est pas un attribut objectif des choses, puisque autrement nous ne le connaîtrions pas *à priori;* 2° que le temps est la forme du sens interne ou de l'intuition des modifications du moi ; 3° qu'il est de plus une des formes pures de tous les phénomènes, puisque toutes les sensations et toutes les perceptions, quel qu'en soit l'objet, sont des modifications de l'esprit.

Le concept de temps n'a donc de réalité que quant aux phénomènes, objets immédiats de l'intuition; il n'a rien d'objectif quant aux choses considérées en soi. Le temps n'est rien hors du sujet. On peut bien dire que toutes les choses comme phénomènes sont dans le temps, mais non qu'elles soient dans le temps réellement et prises en elles-mêmes.

On peut, dit Kant, opposer à cette théorie du temps l'objection suivante : « Il y a des changements réels; la succession de nos propres sentiments le prouverait au défaut des phénomènes extérieurs. Or ces changements ne sont possibles que dans le temps : donc le temps est quelque chose de réel. » A cela notre philosophe répond qu'il ne nie point que le temps ne soit la forme réelle de l'intuition des choses; il a dit seulement que cette réalité est purement subjective, que le temps n'est pas réel objectivement, qu'il n'est pas dans les objets. On n'a pas produit la même objection contre l'idéalité de l'espace, parce que la réalité des objets extérieurs n'est pas rigoureusement démontrable, tandis que celle du moi et de ses modifications successives est un fait immédiat de la conscience; mais il est évident que le temps n'est pas plus que l'espace une propriété des objets en soi.

Le temps et l'espace sont donc ensemble les formes pures de l'intuition, deux principes de connaissance synthétique *à priori*. Ils n'ont, il est vrai, qu'une réalité phénoménale; mais cette réalité ainsi restreinte ne compromet nullement la certitude des connaissances expérimentales. Ceux-là, au

contraire, qui attribuent au temps et à l'espace une réalité absolue, se mettent en désaccord avec les principes de l'expérience; car il serait absurde d'admettre ainsi deux êtres de raison, éternels, infinis qui, sans exister réellement, embrasseraient toute réalité. Ou, si l'on se bornait à regarder les idées de l'espace et du temps comme des abstractions fondées sur l'expérience, on se verrait réduit à refuser à la géométrie sa certitude nécessaire et universelle, ou à laisser celle-ci sans explication.

Du reste, l'espace et le temps sont les seuls éléments de l'esthétique transcendantale. Toutes les autres idées sensibles, celles même de mouvement et de changement, ont quelque chose d'empirique. Le mouvement suppose quelque chose de mobile; l'espace lui-même ne se meut pas. De même l'idée de changement suppose la perception d'un être et de la succession de ses déterminations; le temps lui-même ne change point.

Cette première partie de la Critique se termine par quelques observations destinées à justifier la théorie de l'auteur sur la nature de la connaissance sensible en général, ce qu'il appelle l'*Idéalisme transcendantal*. L'intuition ne porte que sur des phénomènes. Les choses ne sont ni en soi ni dans leurs rapports entre elles ce qu'elles se montrent à nous : comme phénomènes elles n'existent que dans le sujet. La vraie nature des choses, considérées en elles-mêmes, nous demeure inconnue. Tout ce que nous connaissons, c'est notre manière de les apercevoir, manière qui n'est pas nécessairement celle de tous les êtres intelligents. Cette distinction entre la chose en soi et la forme sous laquelle elle nous apparaît, est transcendantale, et n'a rien de commun avec celle qu'on fait vulgairement entre la manière dont un objet se montre essentiellement aux sens, et la manière dont il les affecte accidentellement et par illusion.

Ce qui, selon Kant, prouve surtout l'idéalité du temps et

de l'espace, c'est qu'on déduit de ces deux concepts des propositions synthétiques *à priori*. L'intuition sensible et les notions qui en résultent, on le sait, ne peuvent pas fournir des jugements nécessaires et universels. Les notions *à priori*, en supposant qu'il en existe dans notre esprit, ne peuvent donner lieu qu'à des propositions analytiques. Il faut donc, pour expliquer les propositions synthétiques *à priori* de la géométrie, admettre qu'elle repose sur une *intuition pure* ou *à priori*.

Vous dites, par exemple, *trois lignes droites peuvent former une figure*. Or vous essayeriez en vain de déduire cette proposition de la seule notion des lignes droites et du nombre de trois. Pour la rendre évidente, il faut avoir recours à l'intuition. Or cette intuition n'est pas *à posteriori*, puisqu'elle fournit une proposition nécessaire : elle est donc réellement *à priori*, et vous ne faites que transporter à la figure ce qui est *à priori* dans votre esprit. C'est parce que l'espace est une condition subjective de l'intuition, parce que les objets extérieurs ne sont rien pour vous sans cette condition et qu'ils ne nous apparaissent que selon notre nature, que nous pouvons ainsi les déterminer *à priori*.

D'ailleurs tout ce qui dans notre connaissance est purement intuitif, ne renferme que de simples rapports d'étendue et de mouvement. Mais de simples rapports ne peuvent nous faire connaître la nature des choses. Donc les sens externes ne nous font percevoir que le rapport de l'objet au sujet.

Il en est de même du *sens interne;* car, non-seulement les impressions venues du dehors fournissent la matière principale de l'intuition intérieure, mais encore la notion du temps, qui est la condition de la manière dont nous posons les idées dans l'esprit, renferme les concepts relatifs de succession, de simultanéité, de permanence.

Cette expression de *sens interne* se justifie par la nature même de l'intuition intime. La conscience de soi est l'idée simple du moi, et, si par là tout le contenu du sujet était immédiatement donné, par la seule activité du moi, l'intuition de l'âme serait tout intellectuelle. Mais il n'en est pas ainsi. Dans l'homme cette conscience de soi suppose une sorte de réceptibilité passive, une perception multiple et successive des modifications diverses du sujet. La faculté de l'intuition ou de l'observation interne est donc *sensibilité*. Il suit de là que le sujet ne se voit pas immédiatement et absolument tel qu'il est en soi, et qu'il se verrait si l'intuition était purement intellectuelle, mais selon la manière dont il est intérieurement affecté, tel par conséquent qu'il s'apparaît à lui-même dans le temps, en un mot, comme phénomène.

En disant que l'intuition sensible ne nous fait connaître les objets que tels qu'ils nous apparaissent, on ne veut pas dire que ces objets ne soient qu'une vaine apparence, une pure illusion. Kant admet les objets et même les qualités sensibles comme réellement donnés : il distingue seulement les objets tels qu'ils nous apparaissent de ce qu'ils peuvent être en eux-mêmes. Selon lui la réalité relative des perceptions sensibles est bien plus assurée dans sa théorie que dans la doctrine contraire. Les absurdités où l'on se perd, en supposant la réalité du temps et de l'espace, en admettant comme existant réellement deux êtres prétendus infinis, qui ne sont ni des substances, ni des qualités de substances, et qui néanmoins sont la condition nécessaire de toute existence, conduisent presque inévitablement à l'idéalisme absolu.

Enfin l'idéalité transcendantale de l'espace et du temps est plus favorable à la théologie, intéressée à affranchir son objet des conditions de temps et d'espace. Car, dit Kant, si le temps et l'espace sont des qualités nécessaires de toute existence, de quel droit en exempterait-on Dieu?

De cette manière, conclut Kant, serait déjà résolue en

partie la question générale de la philosophie transcendantale : *comment des propositions synthétiques à priori sont-elles possibles?* Les intuitions pures du temps et de l'espace nous fournissent un premier élément de pareilles propositions; mais, ajoute-t-il, ces jugements ne peuvent s'appliquer que dans le domaine de l'expérience.

On peut réduire cette première partie de la Critique aux propositions suivantes :

Toute connaissance suppose l'intuition de son objet, un objet donné réellement. L'objet immédiat de l'intuition est un phénomène, c'est-à-dire, la chose telle qu'elle nous apparaît selon la nature de notre sensibilité.

Dans le phénomène, il faut distinguer la *matière* et la *forme :* la première est censée fournie par l'objet; la seconde y est ajoutée du fond de l'esprit, du sujet sensible. Les formes du phénomène sont *à priori* dans le sujet : elles ne sont pas le produit de l'intuition sensible ou de la sensation, puisqu'elles la rendent seulement possible.

Ces principes *à priori* de la sensibilité, conditions nécessaires de toute expérience, sont les *intuitions pures* de l'espace et du temps.

La notion de l'espace est *à priori,* puisqu'elle n'est ni le produit de la sensation, ni celui de l'abstraction. L'espace n'est pas une qualité des choses, mais la condition de toute sensation, la forme subjective des phénomènes extérieurs. Il a de la réalité quant à ces phénomènes, mais non quant aux choses prises en soi. Ce qu'on appelle les objets extérieurs, ce ne sont que les apparences des choses, sous la forme subjective de l'espace.

Le temps n'existe pas non plus par lui-même et n'est pas un attribut réel des objets. Il est la forme nécessaire du *sens interne,* et, de plus, une des formes *à priori* de tous les phénomènes : il n'a, par conséquent, de réalité que dans les phénomènes et dans le sujet.

Toutefois, bien que l'espace et le temps n'aient qu'une réalité phénoménale, la connaissance expérimentale n'en est pas moins certaine comme telle, celle-ci n'étant que l'expression de la nature des choses relativement à nous.

Telles sont les bases du système que Kant appelle l'*idéalisme transcendantal*, et qui repose principalement sur la distinction entre les choses telles qu'elles sont en soi et leurs phénomènes ou les choses telles qu'elles nous apparaissent.

Le sens extérieur ne nous fait connaître que le rapport de l'objet au sujet, et le sens interne ne nous montre le moi que tel qu'il s'apparaît à lui-même dans le temps, c'est-à-dire, comme phénomène.

Ce système, selon son auteur, est tout à la fois plus raisonnable que l'idéalisme absolu, qui n'admet d'autre réalité que le moi et ses idées, et que l'empirisme pur, qui ne peut arriver à des propositions nécessaires et universelles.

Ainsi se trouverait déjà résolue en partie la question principale de la Critique, puisqu'il est établi qu'il y a jusque dans les données sensibles des éléments *à priori*.

Examinons ces premiers résultats afin de prendre acte de ce qu'il y a là de vrai, de rigoureusement démontré et de le séparer de ce qu'il s'y trouve de gratuit ou de hasardé.

Remarquons d'abord que Kant se rattache positivement à l'empirisme de Locke, et que tout aussitôt il se sépare de lui pour se rapprocher de Leibnitz.

Il est d'accord avec Locke pour supposer une cause réelle et objective à toute sensation et à tout sentiment, et pour faire dépendre toute connaissance réelle de la sensibilité. Mais outre la connaissance expérimentale ou *à posteriori*, Kant non-seulement admet des éléments de connaissance *à priori;* il reconnaît dans l'expérience elle-même, et jusque dans la sensation, des formes *à priori*, des éléments que l'objet n'a pas fournis. Toute connaissance, dit-il, com-

mence par l'expérience ; mais tout dans la connaissance ne procède pas de cette source, et tout ce qu'on appelle expérience n'est pas d'origine *empirique*, c'est-à-dire, n'est pas produit dans l'esprit par l'action des objets sur les sens. C'est ainsi que Kant cherche à concilier ensemble l'empirisme vulgaire et le rationalisme, le réalisme et l'idéalisme ordinaire, au moyen de ce qu'il appelle l'idéalisme transcendantal.

On peut admettre ces premières propositions, sans accepter les conséquences que Kant en a déduites. Sans aucun doute la sensation est le produit de deux facteurs, l'objet et le sujet, d'une matière donnée et de l'ouvrier qui la façonne, de la matière objective et de la forme subjective. Ce que l'esprit voit et perçoit par la sensation, ce n'est point l'objet lui-même, rien que l'objet, ou la chose telle qu'elle est en soi, mais l'impression qu'elle produit sur l'esprit au moyen des sens, et cette impression, toute réelle qu'elle soit, est évidemment déterminée autant par l'organisation du sujet qui la reçoit que par l'objet qui en est la cause matérielle. Nous voyons les choses telles qu'elles nous apparaissent, c'est-à-dire, comme *phénomènes*, et les sensations qui nous les font connaître ainsi, sont en partie déterminées par le sujet, comme l'argile prend la forme du moule où elle est versée, ou comme l'abeille en formant le miel, mêle au suc qu'elle a dérobé aux fleurs, un élément tiré de sa propre substance : quelque passif que paraisse le sujet lorsqu'il subit les impressions, il ne peut les recevoir que selon sa nature, et elles ne deviennent des sensations qu'autant qu'il y porte son attention, c'est-à-dire, que par son actif concours.

Mais de ces propositions incontestables Kant a tiré des conséquences qui n'en résultent pas nécessairement, et c'est à tort que de l'origine toute subjective des idées de temps et d'espace, alors même qu'on lui accorde cette origine, il a conclu à leur non-réalité, et qu'il a opposé, comme en étant

réellement différents, les phénomènes aux choses prises en soi.

Sans doute nous ne voyons les choses que telles qu'elles nous apparaissent, et elles ne nous apparaissent que sous les formes dont nous les revêtons nous-mêmes; mais de là il ne s'ensuit pas nécessairement qu'elles ne soient pas réellement telles qu'elles se montrent à nous : pour être en droit d'opposer ainsi les phénomènes aux objets pris en soi, et dire qu'il y a entre eux une différence essentielle, il faudrait pouvoir les comparer ensemble, et pour cela il faudrait connaître ceux-ci tels qu'ils sont indépendamment de notre sensibilité, ce qui est impossible.

De ce que les concepts de temps et d'espace ne nous sont pas fournis directement par les sens, et en admettant même qu'elles sont des intuitions pures ou *à priori*, on n'en peut pas conclure à la pure idéalité de ces notions; car il se pourrait fort bien que les formes de l'esprit fussent aussi celles des choses; et dire qu'il n'y a dans nos connaissances de réel et d'objectif que ce qui est reconnu pour nous être venu directement des objets tels qu'ils sont en soi, c'est une hypothèse arbitraire qu'il est impossible de justifier, car il faudrait encore pour cela pouvoir confronter ensemble les choses en soi et leurs phénomènes.

Nous n'avons pas ici à nous occuper de la question de savoir ce que c'est que l'espace et le temps, et encore moins à rappeler les explications diverses qu'en ont données les philosophes; nous devons nous borner à examiner la doctrine de Kant à cet égard. Selon lui le temps et l'espace ne sont pas des attributs réels des choses prises en soi; ce sont des intuitions pures et toutes subjectives, les conditions *à priori* de notre sensibilité, des notions *à priori*, mais purement humaines, sans réalité pour des êtres autrement organisés que nous, pour un autre entendement que le nôtre, et surtout pour les intelligences pures. Nous ne pouvons concevoir les choses

matérielles que dans l'espace et les phénomènes internes que sous la condition du temps ; nier la réalité de l'espace et du temps, c'est nier la réalité des objets extérieurs et celle des faits de la conscience : c'est retourner à l'idéalisme d'autrefois ; c'est aller plus loin : c'est nier la conscience elle-même. Vainement, pour échapper à ces conséquences, Kant a-t-il soin de distinguer ce qu'il appelle l'idéalisme transcendantal de l'idéalisme ordinaire. Ce qu'il dit pour se défendre du reproche d'être idéaliste dans le sens reçu, est plus subtil que vrai. « De même que l'âme n'existe pour moi que comme objet de l'expérience interne, dit-il[1], de même les choses extérieures n'existent que comme objets de l'intuition sensible. J'ignore ce qu'elles sont en elles-mêmes, comme je ne sais pas ce que l'âme est en soi. Mais cet idéalisme n'a rien de commun avec l'idéalisme proprement dit. Les corps existent hors de nous, dans l'espace, tout aussi sûrement que j'existe moi-même dans le temps. Mais comme le temps et l'espace, formes subjectives de l'intuition, rendent seuls l'expérience possible, il s'ensuit que les corps, comme choses en soi, *n'existent pas hors de ma pensée,* et que l'âme, comme sujet de la conscience pris en soi, n'existe pas en dehors du temps... Les choses existent réellement dans l'espace, comme objets de l'expérience. L'espace, pour n'être qu'une forme de la sensibilité, n'en est pas moins tout aussi réel que je le suis moi-même, et il ne reste plus après cela qu'à établir la vérité empirique des phénomènes. Si, au contraire, l'espace et les phénomènes existaient réellement hors de nous, la réalité des objets extérieurs ne reposerait sur d'autre preuve que notre perception. » En d'autres termes, selon Kant, les conditions de toute intuition étant en moi, c'est là précisément la garantie de la réalité de l'expérience. Mais de bonne foi, n'est-ce pas là l'idéalisme ancien sous une autre forme ?

[1] Prolégomènes, § 49.

Qu'est-ce que la réalité d'une expérience qui repose tout entière sur des idéalités? Les choses matérielles ne peuvent être conçues que dans l'espace; c'est par là qu'elles sont matérielles, et nier la réalité objective de l'espace, c'est les nier elles-mêmes comme telles : c'est nier la réalité des corps, puisque ce n'est les admettre que pour l'homme. Ce qui n'existe que pour certaines intelligences, n'existe pas objectivement, est sans réalité véritable. Si l'espace n'est quelque chose que du point de vue humain, l'univers n'est rien, ou n'est qu'une création fantastique. Si les choses sont hors de nous, l'espace existe, et si elles ne sont hors de nous que comme phénomènes, elles ne sont pas réellement extérieurs, mais seulement réputées telles : elles n'existent pas véritablement.

De même les êtres finis et les choses qui passent comme celles qui demeurent, ne peuvent être conçus que dans le temps, non pas seulement parce que telle est la nature de notre intelligence, mais parce que telle est leur propre nature : le temps n'est pas seulement une condition de leur perception par le sujet sensible, mais encore une condition de leur existence. Ou ces choses n'existent pas réellement, ou elles n'existent que comme finies, et dès lors elles sont dans le temps, non pas seulement comme phénomènes, mais comme objets réels. Les choses finies ne sont pas seulement telles pour un sujet fini lui-même, mais pour toute intelligence.

Ou l'homme n'est rien aux yeux de l'intelligence infinie, ou bien il est pour elle un être qui, sous sa forme actuelle, a commencé et doit cesser d'être; et il suffit qu'il y ait succession dans les modifications du sujet, pour que par cela seul la réalité du temps, quant aux choses finies, et dans les choses finies, soit démontrée. Si l'espace et le temps ne sont rien pour des intelligences autrement organisées que celle de l'homme, tout sera réduit à un point mathématique dans l'espace et le temps, c'est-à-dire, au néant; et il n'y a plus

ni vie, ni mouvement : l'univers n'est plus qu'un fantôme, et l'histoire de l'humanité qu'un songe vain.

On peut fort bien considérer le temps et l'espace comme des qualités réelles des choses, sans en faire pour cela des qualités nécessaires de toutes les existences, et sans les attribuer à Dieu lui-même. Dieu est au-dessus de l'espace et du temps, qui ne sont ni les conditions de sa pensée, ni celles de son existence. Mais dans l'intelligence divine elle-même, s'il est permis de porter sur elle un jugement téméraire, un être fini doit être soumis à la condition du temps, et un être matériel occuper un espace, à moins de supposer qu'il n'y ait pas devant Dieu d'êtres corporels et finis.

Cette question nous reviendra ; elle peut en général se formuler ainsi : l'entendement humain est-il la mesure absolue de toutes choses? Et s'il faut convenir que la raison humaine n'est pas la raison absolue, on doit admettre néanmoins que, s'il ne lui est pas donné de connaître la vérité tout entière et telle que la voit l'intelligence souveraine, ce qu'elle reconnaît pour vrai, en faisant un usage légitime de ses moyens, est fondé dans la réalité. En appliquant ce principe à la question spéciale traitée dans cette partie de la Critique, nous arrivons à ce résultat que, si nous ne voyons pas les choses telles qu'elles sont en soi et tout ce qu'elles sont, du moins ce que nous en éprouvons est conforme à la réalité. Ce que nous percevons par les sens, nous vient bien réellement des choses, quoique nous le percevions selon la nature de nos sens. Avec un sens de plus, nous aurions des sensations nouvelles qui donneraient lieu à de nouvelles perceptions, mais qui, en ajoutant à notre connaissance actuelle et tout en la modifiant, n'y apporteraient aucune altération essentielle ; avec un sens de moins nous serions privés de toutes les perceptions dont il nous fournit la matière, mais ce qui nous resterait, serait encore vrai. Enfin on peut concevoir une intelligence pure qui voit toutes choses sans

le ministère de la sensibilité, sans que l'on puisse en conclure que ce que celle-ci nous fait sentir et percevoir n'est qu'une vaine illusion.

CHAPITRE VI.

SUITE DE L'ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE. LOGIQUE TRANSCENDANTALE OU DE L'ENTENDEMENT. — PREMIÈRE SECTION : L'ANALYTIQUE TRANSCENDANTALE. LIVRE PREMIER : L'ANALYTIQUE DES NOTIONS PURES.

La connaissance est le produit de deux facultés : la *sensibilité* ou la faculté passive des impressions, et l'*entendement*, ou la faculté active de connaître, ou de déterminer un objet d'après les impressions. L'intuition et la notion qui y correspond se supposent mutuellement pour constituer la connaissance réelle. Les deux facultés sont d'une égale importance. Des intuitions qui ne sont pas converties en notions, sont *aveugles*, et des notions sans objet sont *vides*. Cependant il faut bien distinguer les fonctions respectives des deux facultés qui concourent à la connaissance : la science des règles de l'intuition est l'*esthétique;* celle des règles de la pensée, la *logique*.

La logique est ou *générale* ou *spéciale*. La logique générale présente les règles de la pensée, abstraction faite des objets auxquels elle s'applique; la logique spéciale expose ces mêmes règles en vue de quelque science particulière.

La logique générale est ou *pure* ou *appliquée*. La logique pure considère la pensée en soi, indépendamment de toutes les conditions psychologiques et des circonstances sous l'empire desquelles elle s'exerce; la logique appliquée tient compte de toutes ces circonstances, et devient par là, si ce n'est un instrument de science, du moins un moyen d'éviter l'erreur.

La logique pure est une science exacte et *à priori :* elle ne s'occupe que des formes et des lois de l'entendement et de la raison.

Ainsi qu'il y a des intuitions *à priori*, formes nécessaires de la sensibilité, il se peut qu'il y ait aussi des concepts *à priori*, formes nécessaires et primordiales de la pensée, et qui, tout en s'appliquant aux objets, n'en tirent pas leur origine. Or la science qui rechercherait l'origine et la valeur objective de ces concepts *à priori*, de ces formes de l'entendement pur, s'appellerait la *logique transcendantale :* c'est la science de l'entendement pur et des lois selon lesquelles il rapporte aux objets de certains concepts *à priori*.

La logique générale se divise en *analytique* et *dialectique*. L'analytique recherche les éléments des fonctions de l'entendement et de la raison, et par là même fait connaître les principes et les caractères de la vérité logique. Mais ces caractères, condition indispensable de toute vérité, ne fournissent qu'un critérium négatif et ne peuvent servir qu'à dévoiler les erreurs de forme et non les erreurs matérielles. De son côté, la dialectique ne peut produire que des jugements analytiques, et c'est à tort qu'on a cru voir dans l'art du raisonnement une source de connaissances matérielles et positives. Le dogmatisme s'en sert pour couvrir le vide de ses prétentions, et trop souvent les sophistes en abusent pour donner à leurs assertions l'apparence de la vérité. Entre les mains de la vraie philosophie, la dialectique n'est qu'un moyen de critique, pour découvrir et dissiper *les illusions de dialectique (eine Kritik des dialektischen Scheins).*

La logique transcendantale se divise de même en deux parties : l'*analytique*, qui expose les éléments de la connaissance intellectuelle pure, les principes nécessaires de toute pensée, les formes *à priori* dont la pensée revêt les objets ;

et la *dialectique*, qui est la critique de l'usage des principes *à priori* de l'entendement.

Dans l'analytique transcendantale, il importe surtout de montrer d'abord que les concepts *à priori* sont réellement purs de toute expérience et nés de la seule activité de la pensée, à l'occasion des perceptions; ensuite qu'ils sont simples et élémentaires et non composés ou dérivés; il faut enfin que l'énumération en soit complète et présente tout le système de l'entendement pur.

L'analytique transcendantale se compose de deux livres, dont le premier traite des *concepts purs*, et le second des *principes purs*.

Avant de rechercher s'il y a des concepts *à priori* et en quoi ils consistent, il faut tout d'abord s'assurer d'un principe de découverte qui puisse nous guider dans cette recherche. A quel caractère se reconnaîtront ces concepts? Tel est le sujet du chapitre premier du premier livre de l'analytique transcendantale : il y est question successivement de l'*usage logique* de l'entendement en général, des *jugements*, et des *catégories* de l'entendement.

La connaissance de l'entendement ou par notions n'est pas intuitive, mais discursive ou logique. Si les intuitions supposent de la *réceptibilité* ou de l'impressionabilité, les notions supposent de la *spontanéité*, des fonctions actives. Toutes les fonctions de l'entendement peuvent se réduire au jugement, et l'on peut dire que l'entendement en général est la faculté de juger. Il résulte de là que l'analyse du jugement nous fera découvrir toutes les fonctions, toutes les formes primitives ou *à priori* de l'entendement.

Or, les formes diverses qu'affecte le jugement peuvent se classer sous quatre chefs : la *quantité*, la *qualité*, la *relation*, la *modalité*[1].

[1] Voir es anciennes logiques de l'école.

Considérés du point de vue de la quantité, les jugements sont ou *universels*, ou *particuliers*, ou *singuliers;* sous le rapport de la qualité, ils sont ou *affirmatifs*, ou *négatifs* ou *limitatifs*; quant à la relation, ils sont ou *catégoriques*, ou *hypothétiques*, ou *disjonctifs;* enfin, quant à la modalité, ils sont ou *problématiques*, ou de *simple assertion*, ou *démonstratifs* (apodictiques)[1]. Telle sera la base du système des catégories.

La synthèse, dans son acception la plus générale, est l'action de réunir en une même notion des représentations ou des perceptions diverses. Elle est primitivement le produit de l'imagination, fonction aveugle, mais nécessaire, et dont le plus souvent nous n'avons pas conscience. L'opé-

[1] Cette division était autrefois assez généralement adoptée. Il n'y a guère, selon Kant, que les jugements *limitatifs* ou *indéfinis* qui aient besoin d'explication. Il semblerait, en effet, qu'une proposition ne pût être qu'affirmative ou négative. Aussi dans la logique ordinaire ne tient-on aucun compte des jugements de limitation; mais dans la logique transcendantale, ils ont leur importance. Un jugement limitatif est une proposition affirmative au moyen d'un attribut négatif; par exemple l'âme est non mortelle (A est non-B). En plaçant ainsi l'âme au nombre indéfini d'êtres qui ne meurent pas, je limite à la fois la sphère des êtres mortels et la compréhension de l'idée âme, en lui refusant un attribut possible. Il nous semble que c'est là une subtilité vaine; car au fond tout jugement négatif est limitatif; seulement la limitation porte tantôt sur l'idée du sujet, comme quand je dis A n'est pas B, tantôt sur celle de l'attribut, comme lorsque je dis A est non-B; tantôt elle atteint la compréhension, tantôt l'étendue des idées. En disant A n'est pas B, si B exprime une qualité, je limite la compréhension de l'idée A; si B exprime un genre, je limite la sphère ou l'étendue de B. En disant A est non-B, je dis que le sujet A appartient à la sphère indéfinie des êtres qui ne sont pas B, c'est-à-dire je refuse de le classer sous le genre B; je dis que le sujet A n'est pas une espèce de B : c'est donc encore une négation, mais purement logique et non réelle. D'un autre côté, la logique de Port-Royal admet quatre sortes de propositions *modales*, selon les quatre modes *possible*, *contingent*, *impossible* et *nécessaire*, et à côté des propositions *disjonctives* elle place les propositions *copulatives* ou *conjonctives*. On voit combien la base sur laquelle repose le tableau des catégories est mal assurée.

ration ensuite par laquelle cette première synthèse est convertie en notion est une fonction de l'entendement.

La synthèse est pure quand les éléments qu'elle réunit sont donnés *à priori*, et c'est elle qui fournit les concepts intellectuels purs.

Trois choses sont nécessaires *à priori* pour rendre possible la connaissance d'un objet quelconque : la première, c'est la diversité de l'intuition pure ; la seconde, c'est la synthèse de cette diversité par l'imagination ; la troisième enfin, ce sont les concepts qui donnent de l'unité à cette synthèse pure, et qui consistent uniquement dans la représentation de cette unité synthétique nécessaire.

La même fonction, continue Kant, et ici nous traduisons textuellement, parce que ce passage est fondamental, la même fonction qui, dans un *jugement*, donne de l'unité aux représentations diverses, donne aussi de l'unité à la simple synthèse de représentations diverses, dans une *intuition*, unité qui, prise d'une manière générale, s'appelle concept de l'entendement pur. Ainsi le même entendement qui, au moyen de l'unité analytique, a produit dans les notions la forme logique du jugement, introduit en même temps et par la même opération, au moyen de l'unité synthétique de la diversité de l'intuition en général, dans ses idées un contenu transcendantal ; et c'est pour cette raison que ces idées s'appellent *intellections* ou *concepts purs*, s'appliquant *à priori* aux objets.

En d'autres termes, il y a autant de concepts purs, s'appliquant *à priori* aux objets de l'intuition en général, et introduisant dans les notions réelles des éléments purement subjectifs, qu'il y a de fonctions logiques ou de formes possibles dans les jugements, ces fonctions étant l'expression complète, la mesure exacte de toute la virtualité, de toute la puissance de l'entendement pur.

Ces notions pures, à l'exemple d'Aristote, Kant les appelle catégories, dont il formule ainsi le tableau :

I.

Catégories de la quantité.

Unité.
Pluralité.
Totalité (universalité).

II.

Catégories de la qualité.

Réalité.
Négation.
Limitation.

III.

Catégories de relation.

Inhérence et substance *(substantia et accidens)*.
Causalité et dépendance (cause et effet).
Communauté (action réciproque).

IV.

Catégories de modalité.

Possibilité et impossibilité.
Existence et non-existence.
Nécessité et contingence.

Ce qui distingue cette table des catégories de celle d'Aristote, c'est qu'elles sont toutes déduites d'un seul et même principe, les formes logiques du jugement, et qu'elles sont toutes des notions fondamentales. Kant a jugé inutile de faire l'énumération des concepts dérivés ou des *prédicables*, qu'il est facile de déduire des catégories principales : celles-ci combinées entre elles et avec les modes de la sensibilité pure ou les intuitions pures, fournissent d'ailleurs une foule de concepts *à priori*.

Kant s'applaudit beaucoup de sa découverte. Il reproche à Aristote d'avoir entrepris l'énumération des catégories au hasard, et d'y avoir admis des concepts dérivés *(actio et passio)*, des modes de l'intuition pure *(quando, ubi, situs, prius, simul)*, et même une intuition empirique, le *mouvement*.

Il attache d'autant plus de prix à cette table que selon lui elle devra servir à tracer le plan complet, l'ordonnance logique de la philosophie théorique, en tant qu'elle repose sur des concepts *à priori*, ainsi qu'il en fera lui-même l'essai dans ses *Principes métaphysiques de la science de la nature*. Il fait remarquer ensutie que les quatre classes de catégories peuvent se réduire à deux espèces, les catégories *mathématiques*, qui sont celles de la quantité et de la qualité, et les *dynamiques*, qui comprennent celles de la relation et de la modalité : ces dernières seules ont des corrélatifs.

On a vu que dans la table des catégorics elles sont toujours au nombre de trois, chose digne d'attention, dit Kant, puisque d'ordinaire toute division *à priori* par concepts n'a que deux membres : c'est que la troisième catégorie de chaque classe résulte toujours de la combinaison de la première avec la seconde. Ainsi l'*universalité* est la pluralité considérée comme unité ; la *limitation* est la réalité jointe à la négation, et ainsi des autres, ce qui, du reste, n'empêche pas cette troisième catégorie d'être un concept primitif, puisqu'elle est le produit d'un acte particulier de l'entendement.

Quant à l'accord des catégories avec les formes de jugement auxquelles elles sont rapportées, Kant ne pense pas qu'il puisse donner lieu à aucune objection, si ce n'est peut-être, quant à celle de communauté ou de réciprocité rapportée au jugement disjonctif. Dans ce genre de proposition (A est ou B ou C ou D) le sujet est considéré comme un tout divisé en parties qui s'excluent réciproquement, mais qui sont coordonnées entre elles et se déterminent les unes

les autres; de là l'idée de détermination réciproque, de communauté, d'action et de réaction.

Le second chapitre du premier livre de l'*analytique transcendantale* traite de la *déduction des concepts purs*, et d'abord de la *déduction transcendantale en général*.

Kant se sert ici du mot *déduction* dans le sens juridique. Démontrer un droit en remontant à son origine, c'est le *déduire*. Montrer comment une notion dérive de l'expérience, c'est en faire la déduction empirique; montrer comment un concept a sa source dans l'entendement pur, c'est en faire la déduction métaphysique. La première ne porte que sur le fait, la seconde en établit le droit et la légitimité. La déduction transcendantale explique comment et de quel droit les concepts *à priori* peuvent s'appliquer aux objets. Les concepts purs ne naissent qu'à l'occasion de l'expérience. Les éléments constitutifs de la connaissance sont d'une part la *matière* fournie par les sens, et de l'autre les *formes* qui appartiennent à l'entendement : c'est la recherche de ces formes dans l'entendement qui est le sujet de la déduction transcendantale.

La géométrie peut se servir du concept pur de l'espace sans le déduire, puisqu'elle ne le rapporte qu'à des objets donnés dans l'expérience; mais lorsqu'il s'agit d'appliquer les concepts purs à des objets qui ne sont pas intuitifs, il faut de toute nécessité en faire la déduction.

Les catégories sont les conditions *subjectives* de la pensée, et il s'agit de savoir comment elles peuvent avoir une valeur *objective*. Les phénomènes sont indépendants de l'entendement; de quel droit alors les déterminons-nous par des concepts *à priori?* De quel droit, par exemple, appliquons-nous aux phénomènes le principe de causalité, que l'expérience ne saurait nous fournir? Il faut ou montrer que ce principe est fondé dans la nature même de l'esprit, c'est-à-dire qu'il est donné *à priori*, ou le rejeter comme chimérique.

Pour qu'une représentation synthétique et son objet puissent s'accorder nécessairement, il faut de deux choses l'une : ou que la représentation soit possible seulement par la présence de l'objet, ou que l'objet devienne possible seulement par la représentation. Dans le premier cas le rapport de l'idée à l'objet est purement empirique, et l'idée est impossible *à priori* : tel est le cas des phénomènes pour ce qui en appartient à la sensation. Dans le second cas, bien que la représentation ne produise pas son objet, quant à son existence, elle le détermine néanmoins *à priori*, en ce que c'est uniquement par elle qu'il est possible de connaître l'objet comme tel.

La connaissance d'un objet n'est possible qu'à deux conditions : l'intuition d'abord, par laquelle l'objet est donné comme phénomène, et ensuite le concept par lequel il est pensé. Mais on a vu que la forme de l'intuition elle-même est *à priori* dans la nature de la sensibilité, à laquelle se conforment nécessairement tous les phénomènes. La question est de savoir maintenant s'il n'y a pas de même des concepts qui soient la condition *à priori* de la pensée en général ; si, de même que la sensibilité a ses formes innées, qui déterminent l'intuition, l'entendement n'a pas aussi les siennes, qui servent de base à l'expérience et en soient les conditions *à priori*.

Il est certain que, outre l'intuition sensible, toute expérience renferme le concept d'une chose qui apparaît. Il y a des concepts d'objets en général, qui sont la condition *à priori* de toute connaissance expérimentale. Ces concepts sont les catégories, dont la valeur objective repose sur ce fait que l'expérience, en tant qu'elle est le produit de la pensée, ne devient possible que par elles. Nous avons ainsi trouvé une règle sûre pour la déduction des concepts purs : c'est qu'ils doivent être reconnus pour la condition *à priori* de toute expérience.

La seconde section de ce chapitre, laquelle a pour objet la *déduction transcendantale des concepts intellectuels purs ou des catégories*, est une des parties les plus importantes, mais aussi des plus obscures de la Critique[1].

Elle traite 1° de la *possibilité d'une synthèse en général*. « Il se peut que ce qu'il y a de diversité dans les représentations soit donné dans l'intuition sensible et que la forme de cette intuition soit *à priori* dans notre faculté représentative, sans être autre chose que la manière dont nous sommes affectés. Mais l'acte par lequel cette diversité est ramenée à l'unité, ne peut ni nous venir des sens, ni être renfermé implicitement dans la forme pure de l'intuition sensible : c'est un acte spontané de l'entendement. » C'est dire en d'autres termes que penser n'est pas sentir, que penser est plus que sentir, autre chose que sentir.

Toute réunion d'éléments divers donnés soit dans l'intuition sensible, soit dans l'esprit, que nous la fassions avec conscience ou non, est un acte de l'entendement, lequel acte est appelé *synthèse*. L'idée de réunion ou de composition, outre le concept de *diversité*, implique celui d'*unité*. Mais cette unité n'a rien de commun avec la catégorie de ce nom, qui n'exprime que l'unité numérique, et elle n'est point le produit de la synthèse, qui ne devient possible que par elle. Il faut en rechercher l'origine plus haut.

2° *De l'unité primitivement synthétique de l'aperception*. Toutes mes représentations sont accompagnées de la conscience que *je pense*, sans quoi il y aurait en moi des idées qui ne seraient pas miennes ou qui ne seraient pas le produit de la pensée. Or cet acte par lequel j'ai la conscience que je pense, est un acte spontané et n'a par conséquent rien de commun avec la sensibilité. Kant l'appelle *aperception pure*, afin de le distinguer de l'*aperception empirique*,

[1] Cette partie a été presque entièrement refaite dans la deuxième édition; voy. cinquième édition, § 15-27.

ou de la simple conscience du moi, laquelle se joint à toute perception intuitive. L'aperception pure est primitive, étant cette conscience de soi qui, en produisant la représentation *je pense*, laquelle accompagne toutes les représentations quelconques, ne saurait être précédée, ni ultérieurement accompagnée d'aucune autre. Kant en appelle l'unité *unité transcendantale* de la conscience, pour indiquer que c'est par elle que devient possible la connaissance *à priori*.

L'unité synthétique de la diversité des intuitions est le fondement de l'identité de l'aperception même, qui précède *à priori* toute pensée déterminée. La synthèse est une fonction de l'entendement, lequel n'est lui-même que la faculté de réduire les données diverses à l'unité d'aperception, principe suprême de toute la connaissance humaine.

Ce principe de l'unité nécessaire de l'aperception, quoiqu'il soit lui-même une proposition identique et partant analytique, fait cependant comprendre la nécessité d'une synthèse de la diversité donnée dans l'intuition, synthèse sans laquelle l'identité constante de la conscience de soi ne pourrait se concevoir; car je ne puis avoir conscience de mon identité que relativement à la diversité des représentations données dans l'intuition, représentations que j'appelle toutes miennes, et qui toutes ensemble s'unissent en une seule : ce qui revient à dire que j'ai conscience d'une synthèse nécessaire *à priori* de ces mêmes représentations, synthèse qui constitue l'unité synthétique primitive de l'aperception : cette unité de toutes les représentations dans la conscience est nécessairement le produit d'une synthèse.

3° *Ce principe de l'unité synthétique de l'aperception est le principe suprême de tout l'usage de l'entendement.*

L'entendement en général est la faculté de connaître. La connaissance consiste dans un rapport déterminé de représentations données à un objet. L'*objet* est ce dans la conception de quoi se trouve unie la diversité d'une intuition

donnée. Or toute réunion de représentations exige unité de conscience dans leur synthèse. Cette unité de conscience est donc le principe de toute connaissance et de la possibilité même de l'entendement.

Il résulte de là que la première connaissance pure, celle qui est le fondement de toutes les fonctions de l'entendement et qui est indépendante de toute intuition sensible, est le principe de l'unité synthétique primitive de l'aperception. L'unité synthétique de la conscience est donc une condition objective de toute connaissance, de toute intuition même.

Cependant ce principe n'en est pas nécessairement un pour tout entendement possible, mais seulement pour celui dans la pure conscience duquel nulle diversité n'est donnée dans la simple représentation *je suis*. Un entendement dans la pure conscience duquel serait donnée en même temps la diversité de l'intuition, c'est-à-dire pour lequel les objets existeraient par cela seul qu'il se les représente, n'aurait pas besoin d'un acte particulier de synthèse pour réduire la diversité à l'unité de conscience. Cet acte n'est une nécessité que pour l'entendement humain, qui pense seulement et n'a pas des choses une intuition immédiate[1].

4° *De l'unité objective de la conscience de soi.*

L'unité transcendantale de l'aperception est celle par laquelle toute la variété donnée dans une intuition est réduite à l'unité dans une notion de l'objet. Cette unité *objective* doit être distinguée de l'unité *subjective* de la conscience, où vient se réunir la diversité intuitive qui sert à former la notion.

5° *La forme logique de tous les jugements consiste dans l'unité objective de l'aperception des concepts qui y sont contenus.*

Les logiciens définissent vulgairement le jugement la

[1] Œuvres, t. II, dans le supplément, p. 737.

perception d'un rapport entre deux idées. Cette définition convient tout au plus aux propositions catégoriques. Un jugement est l'acte par lequel des connaissances données sont réduites à l'unité objective de l'aperception. C'est là ce que signifie la copule *est* dans les jugements; c'est par là que l'unité objective des idées est distinguée de leur unité subjective. Par les jugements les perceptions sont rapportées à un objet. D'après l'unité subjective, je dis, par exemple, « lorsque je porte un corps, je sens la pression de sa pesanteur; » mais en disant : « les corps sont pesants, » je rapporte mes perceptions à un objet, je les réduis à l'unité objective.

6° *C'est par les catégories que la diversité des intuitions est réduite à l'unité de conscience.*

On l'a vu, l'unité de l'intuition n'est possible que par l'unité synthétique de l'aperception. On a vu aussi que cet acte de l'entendement par lequel des représentations quelconques sont réduites à l'unité objective de l'aperception, c'est le jugement. Il suit de là que toute diversité donnée dans une même intuition sensible est déterminée par rapport à l'une ou à l'autre des fonctions logiques du jugement. Or les catégories ne sont autre chose que ces mêmes fonctions, en tant que la variété d'une intuition donnée est déterminée par rapport à elles. Cette diversité des intuitions est donc nécessairement soumise aux catégories.

C'est déjà là un commencement de déduction des concepts purs de l'entendement. On voit que les éléments divers de l'intuition sont réduits à l'unité de conscience par la synthèse logique. Ainsi que l'intuition empirique dépend des formes *à priori* de la sensibilité, l'espace et le temps, de même la conscience empirique de la diversité donnée dans une intuition dépend des formes de la conscience pure, c'est-à-dire des catégories.

7° *Les catégories comme éléments de connaissance ne*

peuvent s'appliquer qu'aux objets de l'expérience. Penser un objet et le *connaître*, ce n'est pas la même chose. La connaissance suppose deux éléments, savoir : la catégorie par laquelle un objet est pensé en général, et l'intuition par laquelle il est donné. Et toute intuition réelle étant sensible, il s'ensuit que la pensée n'est connaissance qu'autant qu'elle porte sur des objets qui tombent sous le sens soit externe, soit interne. L'intuition est ou *pure*, lorsqu'elle a pour objet le temps et l'espace, ou *empirique*, lorsqu'elle a pour objet ce qui est dans le temps et l'espace. Mais les choses ne sont données dans l'espace et le temps que comme perceptions sensibles; donc les concepts purs, alors même qu'ils sont appliqués à des intuitions *à priori*, comme dans les mathématiques, ne produisent connaissance qu'autant que ces mêmes intuitions et avec elles les concepts purs ou les catégories peuvent être rapportées à des intuitions réelles. Par conséquent les catégories ne peuvent servir à la connaissance qu'autant qu'elles s'appliquent aux objets de l'expérience.

Ainsi, de même que l'espace et le temps, conditions *à priori* de toute intuition, ne sont d'aucune valeur en dehors de l'expérience, de même les concepts purs, ou les catégories, n'ont de valeur qu'appliquées aux choses qui tombent sous les sens.

8° *De l'application des catégories aux objets des sens en général*. Les catégories acquièrent une réalité objective par leur application aux choses qui nous sont données comme phénomènes.

La synthèse de la variété de l'intuition sensible, synthèse possible et nécessaire *à priori*, on peut l'appeler *figurée (synthesis speciosa)*, pour la distinguer de celle qui peut se concevoir quant à la variété d'une intuition en général, dans la seule catégorie, et qu'on peut appeler synthèse *intellectuelle*. Elles sont toutes deux transcendantales, non-seu-

lement parce qu'elles sont elles-mêmes *à priori*, mais aussi parce qu'elles sont les conditions *à priori* de toute connaissance.

La synthèse *figurée*, lorsqu'elle ne tend qu'à l'unité synthétique primitive de l'aperception, c'est-à-dire à cette simple unité transcendantale qui est pensée dans les catégories, nous l'appellerons *synthèse transcendantale de l'imagination*.

L'imagination, comme faculté de se représenter intuitivement un objet même absent, fait partie de la sensibilité; mais en tant que la synthèse qu'elle opère est un acte de spontanéité, l'imagination est la faculté de déterminer la sensibilité *à priori;* et considérée ainsi, la synthèse transcendantale de l'imagination est une action de l'entendement sur la sensibilité. Cette imagination, en tant qu'elle agit spontanément, Kant l'appelle *productive*, pour la distinguer de l'imagination simplement *reproductive*, dont la synthèse dépend uniquement des lois de l'association et qui appartient à la psychologie expérimentale.

A la suite de ce paragraphe (§ 24), Kant insiste sur la différence qu'il établit entre le *sens interne* et la *faculté d'aperception*. Les données du sens interne sont tout aussi bien déterminées par l'entendement que celles de l'intuition externe. L'aperception, dans son unité synthétique, est si peu la même chose que le sens interne, qu'elle est au contraire la source commune de toute unité, de toute synthèse, et que, au moyen des catégories, elle se rapporte *à priori* à la variété de toutes les données de l'intuition tant interne qu'externe. Le sens intime n'est qu'une forme d'intuition et ne devient intuition déterminée ou connaissance que par l'action synthétique de l'entendement.

Rien de plus simple que la distinction entre le moi comme sujet pensant, et le moi comme objet de la pensée. Par le sens interne j'ai conscience de moi tel que je m'apparais,

tel que je suis intérieurement affecté. Dans la synthèse transcendantale, dans l'unité primitivement synthétique de l'aperception, j'ai conscience de moi comme existence pensante; or c'est là une pensée et non une intuition. Comme je ne me connais que selon la nature du sens intime, je ne puis pas me connaître tel que je suis, mais tel que je m'apparais en vertu de cette nature. La conscience de soi n'est donc pas encore connaissance de soi. Pour me connaître j'ai besoin, outre la pensée que j'existe et que je suis intelligence, de l'intuition de ce qu'il y a en moi d'éléments divers. J'existe comme une intelligence qui n'a immédiatement conscience que de sa faculté de penser, et qui, dans l'effort qu'elle fait pour se connaître, dépend des lois du sens interne, dont l'intuition est sensible et non pas intellectuelle.

9° *Déduction transcendantale de l'usage expérimental des concepts intellectuels purs.*

Dans la déduction *métaphysique* des catégories on en a prouvé l'origine *à priori*, par leur parfaite coïncidence avec les fonctions logiques du jugement; dans la déduction *transcendantale* on a établi leur possibilité comme connaissance *à priori* des objets de l'intuition en général. Maintenant il s'agit de montrer comment il est possible de connaître *à priori* par les catégories tous les objets de la sensibilité, quant aux lois de leur synthèse, de prescrire en quelque sorte des lois à la nature.

Kant appelle synthèse de l'*appréhension*, cette réunion de la variété d'une intuition sensible par laquelle la perception devient possible. Le temps et l'espace sont les formes *à priori* de toute intuition matérielle, et c'est toujours à ces formes qu'est soumise la synthèse d'appréhension. Mais le temps et l'espace sont eux-mêmes des intuitions qui, comme telles, offrent de la variété, et qui sont représentées *à priori* sous la forme de l'unité. Par conséquent l'unité synthétique d'une diversité d'éléments est donnée *à priori* avec ces mêmes

intuitions, comme condition de la synthèse de toute appréhension. Or cette unité synthétique ne peut être une autre que celle de la réunion dans une conscience primitive de la variété intuitive en général, synthèse qui ne peut être appliquée, selon les catégories, qu'aux seules intuitions sensibles. Il résulte de là que toute synthèse, celle-là même qui est la condition de la perception, est soumise aux catégories, se règle sur elles; et comme l'expérience est la connaissance au moyen de la synthèse des perceptions, il s'ensuit que les catégories sont les conditions *à priori* de toute expérience.

Ainsi, par exemple, l'idée que je me fais d'une maison a pour base l'unité nécessaire de l'espace et de l'intuition externe en général, et j'en trace en quelque sorte la figure conformément à cette unité synthétique de la variété dans l'espace. Mais cette même unité synthétique, si je fais abstraction de la forme de l'espace, a son siége dans l'entendement. C'est la catégorie de la synthèse de l'homogène dans une intuition en général, la catégorie de la *quantité*, à laquelle la synthèse de l'appréhension ou la perception sera nécessairement conforme. Il s'ensuit que la synthèse de l'appréhension, qui est *empirique*, est nécessairement conforme à la synthèse de l'aperception, qui est *intellectuelle* et entièrement renfermée *à priori* dans la catégorie. C'est un seul et même acte de spontanéité qui, là sous le nom d'imagination, ici sous le nom d'entendement, apporte l'unité dans la variété de l'intuition.

Les catégories sont donc des concepts qui prescrivent *à priori* des lois aux phénomènes et, par conséquent, à la nature comme ensemble des phénomènes *(natura materialiter spectata)*, et la question est de savoir comment les catégories n'étant pas dérivées de la nature, celle-ci doit néanmoins se régler sur elles. Voici la solution de cette énigme :

De même que les phénomènes s'accordent avec les formes

innées de l'intuition sensible, de même les lois de ces phénomènes s'accordent avec les formes *à priori* de l'entendement. Ainsi que les phénomènes ne sont quelque chose que relativement au sujet sensible, ainsi les lois de ces mêmes phénomènes ne sont quelque chose que relativement au sujet pensant. Les choses en soi ont leurs lois indépendantes du sujet auquel elles apparaissent; les phénomènes, au contraire, ne représentent les choses que telles qu'elles sont conçues par le sujet. Simples représentations, ils ne dépendent d'aucune autre loi que celle qui est dans la faculté synthétique. Or cette faculté qui lie ensemble les éléments divers de l'intuition, c'est l'imagination, et celle-ci dépend de l'entendement quant à l'unité de la synthèse intellectuelle, et de la sensibilité quant à la perception, produit de la synthèse d'appréhension. Toute perception dépendant de la synthèse d'appréhension, et celle-ci dépendant des catégories, il s'ensuit que toutes les perceptions et, par conséquent, les phénomènes de la nature, dépendent, quant à leur liaison, des catégories, qui sont ainsi la raison première de sa légitimité nécessaire, de ses lois générales *(natura formaliter spectata)*. Quant aux lois particulières, toutes soumises qu'elles sont aux catégories, on ne peut les connaître que par l'expérience.

En résumé, nous ne pouvons penser un objet que par les catégories, et nous ne pouvons connaître aucun objet pensé qu'à l'aide d'intuitions qui correspondent aux catégories. Or toutes nos intuitions étant sensibles, il n'y a pour nous de connaissance possible *à priori* que relativement aux objets de l'expérience. Mais cette connaissance, ainsi bornée aux objets de l'expérience, n'en est pas tirée exclusivement, les intuitions pures et les catégories, qui en sont les conditions, étant en nous *à priori*.

Il n'y a, selon Kant, que deux manières d'expliquer la concordance nécessaire de l'expérience avec les concepts des

objets. De deux choses l'une : ou c'est l'expérience qui rend possibles les concepts, ou ce sont les concepts qui rendent l'expérience possible. Le premier cas n'a pas lieu, puisque nous savons que les intuitions pures et les catégories sont *à priori*. Reste donc le second système, qui admet une sorte d'*épigénèse* de la raison pure, et selon lequel les catégories sont la condition générale de l'expérience. Que si l'on proposait entre ces deux systèmes une espèce de milieu, en disant que les catégories ne sont ni des principes conçus *à priori*, ni des principes tirés de l'expérience, mais seulement des virtualités innées, purement subjectives, disposées primitivement en nous par le Créateur, de telle sorte que leur usage s'accordât parfaitement avec les lois de la nature, manière de voir qu'on peut appeler le système de *préformation* de la raison pure, Kant opposerait à cette hypothèse que, si on l'admettait, les catégories manqueraient de ce caractère de nécessité qui leur appartient essentiellement, puisqu'elles n'auraient dans ce cas qu'une valeur subjective.

Pour nous mettre en état de mieux apprécier la valeur de cette théorie des concepts purs, nous allons en résumer les propositions principales.

La seconde source de la connaissance est l'*entendement*, ou la faculté de déterminer les phénomènes et de les réduire en notions. Cette faculté ne doit pas être confondue avec la faculté de dialectique, qui ne peut produire que des propositions analytiques ou discursives.

Ainsi qu'il y a des intuitions pures qui entrent comme éléments constitutifs dans les produits de la sensibilité, il se peut qu'il y ait aussi des concepts *à priori*, formes et conditions primitives de la pensée qui se mêlent aux notions réelles et les rendent seulement possibles.

L'*analytique des concepts purs* commence par rechercher s'il y a de pareils concepts et à quel caractère on pourra les reconnaître.

Nul doute que la pensée n'ait des formes qui lui sont propres et dont elle revêt la matière qui lui est fournie par l'intuition. Or penser c'est juger; ce sera donc l'analyse du jugement qui nous fera connaître les formes primitives de l'entendement.

Les formes diverses des jugements, classées, par la logique traditionnelle, sous les quatre chefs de la *quantité*, de la *qualité*, de la *relation* et de la *modalité*, supposent autant de fonctions de l'entendement et fournissent autant de notions pures ou de *catégories*.

Les phénomènes sont déterminés généralement par les catégories. Le caractère auquel on les reconnaît et qui est le principe de leur *déduction*, de leur légitimité, c'est qu'elles sont les conditions *à priori* de l'expérience. La valeur objective des concepts purs repose sur ce fait intellectuel que l'expérience, en tant que la pensée concourt à la former, loin de les produire dans l'esprit, ne devient possible que par eux.

Penser n'est pas sentir, c'est plus que sentir, c'est autre chose que sentir. Sans intuitions point de notions, mais dans les notions entrent des éléments tirés de la nature même de l'entendement, éléments purement formels, mais sans lesquels elles sont impossibles.

Cet acte synthétique qui réduit à l'unité la matière diverse fournie par l'intuition soit pure, soit sensible, est un acte spontané de l'entendement, et cette unité a son principe dans l'unité de conscience, dans l'aperception pure : *je pense*.

Cette unité de conscience est donc le principe de toute connaissance et de l'entendement lui-même : elle est primitive et absolue, la première connaissance pure et le fondement de toute l'activité de l'entendement, une condition de toute connaissance et même de toute intuition.

De l'unité *subjective* de la conscience, par laquelle tout est

rapporté au moi, il faut distinguer l'unité *objective*, par laquelle la variété intuitive est rapportée à un objet. L'acte de l'entendement qui effectue cette opération est le jugement. La connaissance objective est donc soumise aux formes primitives du jugement, c'est-à-dire aux catégories qui y président, et ainsi se trouve justifiée la valeur objective des concepts purs.

Bien qu'elles ne soient que de simples formes de la pensée, les catégories ont une valeur objective par leur application aux phénomènes; mais elles ne peuvent s'appliquer qu'aux objets de l'expérience, attendu que toute connaissance suppose intuition.

Le sens interne, organe de l'observation psychologique, n'est pas la même chose que la faculté d'aperception. Il est à celle-ci dans le même rapport que la sensibilité externe. Autre chose est le moi comme sujet pensant, et autre chose le moi comme objet du sentiment et de la pensée. La conscience de soi, qui est primitive, n'est pas encore la connaissance de soi, qui est le produit de l'action de l'entendement sur les données du sens intime.

Les catégories sont les conditions *à priori* de l'expérience, et loin d'être dérivées de la nature, considérée comme l'ensemble des phénomènes, ce sont elles qui constituent les lois générales de la nature. Les phénomènes n'ont donc de la réalité que relativement au sujet sensible et leurs lois n'existent que pour le sujet pensant. Les choses en soi ont leurs lois et ces lois nous les ignorons; les phénomènes ont les leurs; ce sont les seules que nous connaissions: elles sont celles même de la pensée. Puisque les catégories sont le principe des lois générales de la nature, il s'ensuit que cette nature n'est autre chose que l'ensemble systématique des phénomènes tels que nous les concevons en vertu des lois de notre sensibilité et de notre entendement.

Telles sont les principales propositions du premier livre de

l'Analytique transcendantale. La critique y trouve encore bien des choses à reprendre. La théorie des catégories surtout, adoptée sans examen sur la foi de la vieille logique, a été l'objet des censures les plus vives, et peut être attaquée et quant au principe de leur déduction et quant à la déduction elle-même, alors qu'on accorderait ce principe[1]. Mais il est difficile, il nous paraît impossible de ne pas admettre le fond de la pensée de Kant quant à l'influence de l'esprit sur les produits de l'entendement, qui est aux notions qu'il se forme des choses comme un artisan est à l'ouvrage de ses mains. Kant, tout en reconnaissant l'expérience pour la seule source du savoir réel, a prouvé contre le sensualisme, contre l'empirisme vulgaire, que la pensée ne peut pas être expliquée par la sensibilité seule, que le sujet pensant imprime ses formes aux notions des choses; que les éléments divers dont les notions se composent ne sont pas tous fournis par les phénomènes; qu'il y a des principes d'idées qui, quoique suscitées en nous seulement à l'occasion des sensations et par l'action de la pensée, sont primitivement dans l'esprit, et qui, loin d'être un produit de l'expérience, doivent être antérieures à celle-ci, puisqu'elles la rendent seulement possible, la règlent et la constituent: en un mot, que le sujet pensant est quelque chose par lui-même, puisque l'unité de l'expérience suppose nécessairement l'unité de la conscience; qu'il a ses formes, ses lois propres et des concepts ou des formes de concepts qui sont virtuellement en lui *à priori;* que ces lois et ces formes, par leur application aux données sensibles, deviennent les formes et les lois générales de la nature, ce qu'on appelle ainsi n'étant autre chose que le système des notions que l'esprit se fait des choses, d'après les lois qui sont primitivement en lui.

[1] Nous rapportons sous la note XII les principales objections qui ont été opposées au système des catégories selon Kant.

Les concepts purs de Kant n'ont du reste rien de commun avec les *idées* innées de Platon ou avec les *virtualités* de Leibnitz. C'est le développement dans un autre sens de la pensée de ce dernier philosophe, qui avait dit contre les sensualistes, qu'il n'y avait rien dans l'intelligence qui n'ait été auparavant dans les sens, si ce n'est l'intelligence, *nisi intellectus ipse, que l'entendement était au moins inné à lui-même*. Ce qui, selon Kant, est virtuellement inné, ce n'est pas l'intelligence des choses, mais bien la possibilité, les conditions et les formes de cette intelligence.

Mais on peut admettre ce résultat de la Critique de Kant, dans l'intérêt d'un idéalisme objectif ou d'un rationalisme réaliste, sans lui accorder les conséquences *doctrinales* qu'il en a tirées et qui sont toutes en faveur de l'idéalisme ordinaire et du scepticisme.

Revenant à la distinction qu'il a faite entre les phénomènes et les choses en soi, il prétend que celles-ci ont leurs lois à elles, lois indépendantes du sujet et que celui-ci ne peut connaître, ainsi que de leur côté les lois des phénomènes n'existent que pour le sujet pensant, pour l'entendement humain. Ce n'est là qu'une supposition qui n'a rien de nécessaire. Si nous ne connaissons pas les lois des choses en soi, nous ne pouvons pas dire qu'elles diffèrent des lois du monde phénoménal. De ce que les idées que nous nous faisons des objets, sont empreintes des formes de l'esprit, et qu'il y entre des éléments purement subjectifs, on ne peut pas en conclure qu'elles ne représentent pas réellement les choses, autant que cela est possible au point de vue humain. Dans tous les cas, si les données sensibles sont réduites en notions selon les lois de l'entendement, et il est impossible qu'il n'en soit pas ainsi, du même droit on peut dire que les choses affectent les sens et l'entendement selon leurs lois à elles, de telle sorte que l'expérience qui en résulte, n'est pas seulement la nature telle que nous la concevons, d'après

les lois de notre entendement, mais encore la nature telle qu'elle se présente à nous en vertu des lois inhérentes aux choses.

Kant admet lui-même que la matière des notions est fournie par les objets sous les formes *à priori* de l'espace et du temps, et que nous ne pouvons connaître les lois réelles de la nature que par l'observation. Les choses n'existent véritablement pour les intelligences qu'autant que celles-ci les connaissent. Pour l'intelligence souveraine et absolue elles existent telles qu'elles *sont;* pour les intelligences finies, elles existent telles qu'elles leur *apparaissent;* mais il se pourrait bien qu'il y eût entre la nature intelligente et la nature objective un tel accord que celle-ci se montrât à celle-là telle qu'elle est, ou du moins que ce qui nous en apparaît fût réellement tel qu'il se montre. Il n'est pas nécessaire d'admettre que ce qui s'interpose entre les objets et la raison, altère et fausse pour ainsi dire la vue des objets, et il se peut que les lois de l'esprit soient en même temps les lois des choses telles qu'elles sont. Hegel a dit justement qu'il se pourrait fort bien, qu'après avoir pénétré derrière la scène qui est ouverte devant nous, nous n'y trouvassions rien; ajoutons qu'il se pourrait que ce prétendu voile qui semble couvrir le tableau et que nous cherchons à lever, fût le tableau lui-même.

L'objection que Kant oppose à ce qu'il appelle le système de *préformation de la raison pure,* n'est d'aucune valeur. Car il est évident que, si les catégories ont le caractère de la nécessité selon l'idéalisme transcendantal, en ce que d'après cette doctrine elles sont l'âme de l'expérience, système qui au fond ne leur attribue qu'une valeur relative, ce caractère leur appartient à bien plus juste titre dans le système de *préformation,* ou de l'harmonie préétablie des lois de l'esprit et des lois de la nature, et que c'est bien réellement ce dernier système qui attribue aux concepts



purs, aux formes primitives de l'entendement, une nécessité objective et absolue.

CHAPITRE VII.

SUITE DE L'ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE. — LE LIVRE II DE L'ANALYTIQUE TRANSCENDANTALE : DES PRINCIPES PURS OU DU JUGEMENT TRANSCENDANTAL.

Le *jugement* est la faculté de l'*assomption*[1], ou la faculté de rapporter un cas spécial à une règle donnée.

Tandis que la logique générale ne s'occupe que des formes et des lois du jugement et que ses préceptes ne sont réellement utiles qu'à des esprits naturellement judicieux, la logique transcendantale a pour objet de diriger et d'assurer, par des règles sûres, l'usage du jugement dans le domaine de l'entendement pur.

Cette théorie du jugement transcendantal se compose de trois chapitres intitulés, le premier, *du schématisme de l'entendement pur*, le second, *des principes de l'entendement pur*, le troisième, *du fondement de la distinction entre les phénomènes et les noumènes.*

I. *Du schématisme de l'entendement pur.*

Sous ce titre Kant traite de la condition sensible de l'application des concepts purs. Pour qu'il soit possible de comprendre un objet sous une notion générale, il faut qu'il y ait homogénéité entre eux. Or cette homogénéité n'existe pas entre les concepts purs et les intuitions sensibles. Comment alors sera-t-il possible de rapporter celles-ci à ceux-là, ou d'appliquer les catégories aux phénomènes?

[1] Voir ce terme dans les dictionnaires. Les Allemands disent *subsumtion.*

Pour résoudre cette question, il faut rechercher un moyen terme qui soit tout à la fois homogène avec les concepts purs et avec les phénomènes, qui soit en même temps sensible et intellectuel. Ce terme moyen est ce que Kant appelle le *Schéma* ou la forme transcendantale.

On a vu que les notions sont impossibles à moins que les objets n'en soient donnés dans l'intuition, et qu'elles ne peuvent s'appliquer aux choses prises en soi; on a vu aussi que les objets ne nous sont donnés que selon les lois de la sensibilité; on a vu enfin que les concepts purs, pour avoir ce caractère, doivent renfermer *à priori* les conditions formelles de la sensibilité, lesquelles renferment la condition générale de l'application des catégories à un objet quelconque. Or cette condition pure de toute sensation, ainsi que de l'usage du concept pur, est le schéma ou la forme de ce concept, et l'usage que l'entendement fait en général de ces *schèmas* est ce que Kant appelle le *Schématisme* de l'entendement pur.

Le schéma en soi est le produit de l'imagination, mais il est distinct de l'image : c'est le procédé général par lequel l'imagination, comme faculté de conception, ramène à l'unité la variété donnée dans l'intuition. Les schémas ou figures générales qui servent de base aux notions des choses sensibles, ne sont pas des images et n'existent que dans l'entendement : c'est ainsi, par exemple, que nulle image n'est adéquate à l'idée générale du triangle.

Ce schématisme de l'entendement est un art caché dans les profondeurs de l'âme, et dont il est difficile de surprendre les secrets. Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'image est le produit de l'imagination empirique, tandis que le schéma des concepts sensibles est un produit, un monogramme, pour ainsi dire, de l'imagination pure, au moyen duquel seulement les images deviennent possibles. Au contraire, le schéma d'un concept intellectuel pur ne peut jamais être

réduit en image; il n'est que la synthèse pure, un produit de l'imagination transcendantale.

Kant présente après cela la table des *schémas* ou des formes transcendantales des idées intellectuelles pures, suivant l'ordre des catégories.

L'*image pure* de toutes les quantités *(quantorum)* pour le sens externe est l'*espace;* celle de tous les objets des sens en général, le *temps*. Mais le schéma pur de la quantité *(quantitatis)*, comme concept de l'entendement, c'est le *nombre*, l'addition successive de une à une de choses de même espèce : le nombre est l'unité synthétique de la variété d'une intuition homogène en général.

La *réalité*, comme concept pur, est ce qui correspond à une sensation en général, par conséquent ce dont le concept désigne en soi une existence dans le temps. La *négation* est ce dont le concept représente une non-existence dans le temps. Elles sont l'une à l'autre comme un temps plein et un temps vide. Et comme le temps n'est que la forme *à priori* de l'intuition ou des objets comme phénomènes, il s'ensuit que ce qui, dans ceux-ci, correspond à la sensation est la matière transcendantale de tous les objets comme choses prises en soi, ou la *réalité*. Or toute sensation a un degré de grandeur, par lequel elle remplit le même temps, ou le sens interne, quant à la représentation du même objet, plus ou moins jusqu'à zéro (=0= *negatio*). C'est pour cela qu'il y a transition de la réalité à la négation, et le *schéma* d'une réalité comme quantité de quelque chose qui remplit le temps, est précisément cette production continuelle et uniforme de la réalité dans le temps.

Le schéma de la *substance* est la persistance de la réalité dans le temps, ou la réalité conçue comme le *substratum* de la détermination du temps en général. Le schéma de la *causalité* est la succession régulière et constante de choses diverses; celui de l'*action réciproque* des substances est la

simultanéité des déterminations des unes avec celles des autres d'après une règle générale. Le schéma de la *possibilité* est la concordance de la synthèse de représentations diverses avec les conditions du temps en général; celui de l'*actualité* est l'existence dans un temps déterminé; enfin celui de la *nécessité* est l'existence d'un objet en tout temps.

On le voit : les *schémas* ne sont que des déterminations du temps *à priori*, suivant l'ordre des catégories. Le temps est cet intermédiaire à la fois sensible et *à priori*, par lequel devient possible l'application des concepts purs aux phénomènes. Les schémas sont les conditions nécessaires pour donner à ces concepts un rapport aux objets, pour réaliser les catégories. Il résulte de cette théorie que les catégories ne peuvent s'appliquer qu'aux objets de l'expérience, en ce qu'elles ne servent qu'à soumettre les phénomènes aux règles générales de la synthèse, au moyen des principes d'une unité nécessaire *à priori*, fondée sur la concentration de toute conscience dans l'aperception primitive.

II. *Système des principes de l'entendement pur, ou des jugements synthétiques qui dérivent des concepts purs, et qui servent de fondement* A PRIORI *à toutes les autres connaissances pures.*

Dans ce second chapitre du deuxième livre de l'Analytique transcendantale, l'auteur traite d'abord de la règle générale des propositions analytiques, puis de celle des propositions synthétiques, et expose ensuite le système des principes synthétiques de l'entendement pur.

1° La condition négative de toute vérité et, par conséquent, de toutes les propositions, c'est le *principe de contradiction*. Mais ce critérium universel, outre qu'il est purement négatif, n'est qu'un caractère logique de la vérité, et non un caractère matériel, puisqu'une idée peut ne rien ren-

fermer de contradictoire sans avoir pour cela de la réalité. Toutefois on en peut aussi faire un usage positif, mais seulement quant aux propositions analytiques. Une proposition de ce genre est toujours vraie, lorsque son adverse répugnerait évidemment à l'objet de l'idée sur laquelle elle porte. Le principe de contradiction est donc le critérium universel et suffisant de la connaissance analytique; mais là s'en borne l'usage légitime; il n'est pour la connaissance synthétique qu'une condition négative.

2° Dans une proposition synthétique, il s'agit d'établir entre le sujet et l'attribut un rapport qui n'est ni un rapport d'identité ni un rapport d'opposition ou d'exclusion, comme dans les jugements analytiques. Quel sera donc l'intermédiaire entre les deux termes d'une proposition synthétique? Il n'y a qu'un milieu où se trouvent renfermées toutes nos représentations : c'est le sens intime, et sa forme *à priori*, c'est le temps. L'unité synthétique nécessaire pour former un jugement repose sur l'unité de l'aperception : c'est donc là qu'il faut chercher le principe des propositions synthétiques.

Une connaissance n'est objective ou réelle qu'autant que l'objet nous en est donné d'une manière quelconque. Or un objet n'est donné qu'autant que sa représentation se rapporte à l'expérience réelle ou possible. L'espace et le temps mêmes, bien qu'ils soient *à priori*, n'ont une valeur objective que parce qu'ils sont nécessaires pour concevoir les objets.

C'est donc la possibilité de l'expérience qui donne à nos connaissances *à priori* une valeur réelle. Or l'expérience repose sur l'unité synthétique des phénomènes, c'est-à-dire sur une synthèse faite d'après des concepts de l'objet des phénomènes en général, synthèse sans laquelle l'expérience ne serait qu'une rhapsodie de perceptions sans liaison et sans rapports. Il y a donc des principes qui sont le fonde-

ment *à priori* de l'expérience, et ce sont là les seules propositions synthétiques *à priori*. C'est ainsi que les mathématiques pures ne sont possibles que parce que l'espace est la condition *à priori* de tous les phénomènes extérieurs. L'expérience donnant seule de la réalité à toute synthèse, la synthèse *à priori* n'est vraie qu'autant qu'elle ne renferme autre chose que ce qui est nécessaire à l'unité synthétique de l'expérience en général. Le principe général de toutes les propositions synthétiques est donc celui-ci : *Tout objet est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique de la variété de l'intuition dans une expérience possible.* Ainsi s'explique la possibilité de propositions synthétiques *à priori*. Elles ont leur source dans les conditions formelles et *à priori* de l'intuition, dans la synthèse de l'imagination, dans l'unité nécessaire de l'aperception transcendantale, rapportées à l'expérience possible en général.

3° *Exposé systématique des principes synthétiques à priori.*

Il n'y a de véritables principes que ceux de l'entendement pur. Les lois de la nature sont subordonnées à des principes plus élevés de l'entendement, et ne sont que l'application de ceux-ci au monde phénoménal.

Dans l'application des concepts intellectuels purs à l'expérience, l'usage de leur synthèse est ou *mathématique* ou *dynamique*, selon qu'il se rapporte à l'intuition seule ou à l'existence d'un phénomène en général. Or les conditions *à priori* de l'intuition sont absolument nécessaires quant à une expérience possible, tandis que celles de l'existence des objets d'une intuition empirique possible ne sont en soi que contingentes. Voilà pourquoi les principes de l'usage mathématique emportent avec eux le caractère de la nécessité absolue, tandis que ceux de l'usage dynamique, tout en ayant aussi le caractère de la nécessité *à priori*, ne présentent ce caractère que dans leur application à l'expérience.

La table des catégories fournit celle des principes, ceux-

ci n'étant autre chose que les règles de l'usage objectif de celles-là. En conséquence, les principes de l'entendement pur seront :

1° Des AXIOMES *de l'intuition;*

2° Des ANTICIPATIONS *de la perception;*

3° Des ANALOGIES *de l'expérience;*

4° Des POSTULATS *de la pensée empirique*[1].

Le principe des *axiomes de l'intuition* est que *toutes les intuitions sont des grandeurs extensives.* En effet, la pure intuition dans tous les phénomènes étant le temps ou l'espace, tout phénomène est une grandeur extensive, en ce qu'il ne peut être perçu que par une synthèse successive. C'est sur cette synthèse successive de l'imagination, dans la création des figures, que se fonde la géométrie, avec ses axiomes, qui expriment les conditions *à priori* de l'intuition sensible. Ils ne concernent que les grandeurs en général comme telles. C'est par là seulement que les mathématiques pures deviennent rigoureusement applicables aux choses de l'expérience. L'intuition empirique n'est possible que par l'intuition pure, et c'est pour cela que tout ce que la géométrie énonce de celle-ci est vrai de celle-là. Prétendre que les objets sensibles pourraient bien n'être pas conformes aux règles *à priori* de la construction dans l'espace, ce serait refuser toute objectivité à l'espace, à toute la science mathématique. La géométrie elle-même est impossible si l'on n'admet pas que les formes de l'intuition sont données *à priori.*

Le principe des *anticipations de la perception* est que, *dans tous les phénomènes, la réalité, qui est l'objet de la sensation, a une grandeur intensive ou un certain degré.*

La perception est la conscience empirique, la conscience avec sensation. Kant appelle *anticipations de la perception*

[1] Les axiomes correspondent aux catégories de la quantité, les anticipations à celles de la qualité, les analogies à celles de la relation et les postulats à celles de la modalité.

tout ce que nous pouvons savoir *à priori* des objets de l'expérience. La sensation même, qui est la matière de la perception, ne peut être anticipée. Il semblerait donc qu'il n'y ait d'autres anticipations de perception que celles du temps et de l'espace. Mais en y regardant de plus près, on voit qu'il y a autre chose encore que l'on peut connaître *à priori* quant à la sensation en général.

L'appréhension, par la sensation seule, ne remplit qu'un instant et n'est point une synthèse successive. L'absence de sensation dans un instant donné, nous présenterait celui-ci comme vide, $=0$. Toute sensation est susceptible de diminuer, de décroître et de s'évanouir insensiblement. Il y a donc, entre la réalité sentie et sa négation ou son défaut absolu, une suite continue de sensations intermédiaires, dont la différence des unes aux autres est toujours moindre que la différence d'une sensation donnée à zéro.

Ainsi la réalité phénoménale ou la sensation a toujours une grandeur, non extensive, mais *intensive*, un degré, qui peut aller en diminuant jusqu'à la négation (ainsi de la chaleur, de la couleur rouge, de la pesanteur, etc.).

Cette qualité des grandeurs qui fait qu'aucune de leurs parties n'en est la plus petite possible, est ce qu'on appelle leur *continuité*. L'espace et le temps sont des *quanta continua*. Les phénomènes en général sont donc des quantités continues, *extensives* quant à l'intuition, *intensives* quant à la perception.

Le principe qu'on vient de poser peut suppléer au défaut d'anticipations réelles et obvier aux fausses conclusions qu'on pourrait tirer de ce défaut. Nous savons *à priori* que toute réalité dans les phénomènes se présente avec un certain degré, et que les sensations sont intensivement différentes. Les sensations comme telles sont données *à posteriori*, mais leur propriété générale d'avoir un certain degré de force est connue *à priori*.

Ainsi, de toutes les *quantités* nous ne connaissons *à priori* qu'une seule *qualité;* la *continuité;* et de toutes les *qualités*, que leur *quantité intensive.*

Le principe des *analogies de l'expérience* est que *l'expérience n'est possible que par la représentation d'une synthèse nécessaire des perceptions.*

L'expérience est une synthèse de perceptions, laquelle n'est pas elle-même contenue dans les perceptions. Dans les perceptions il n'y a rien qui puisse nous donner l'idée d'une liaison nécessaire des phénomènes dans le temps et l'espace. Comme l'expérience est connaissance des objets par leurs perceptions, et que, par conséquent, les rapports des choses diverses doivent être représentés en elles, non telles qu'elles sont données dans le temps, mais telles qu'elles sont objectivement dans le temps, puisqu'enfin le temps lui-même ne peut être perçu, il s'ensuit que l'existence des objets dans le temps ne saurait être déterminée que par leur liaison dans le temps en général, c'est-à-dire par des concepts synthétiques *à priori.*

Les trois modes du temps sont la *permanence* ou la persistance (*die Beharrlichkeit*), la *succession* et la *simultanéité.* De là trois règles pour déterminer tous les rapports de temps des phénomènes relativement à l'unité du temps en général, règles qui sont antérieures à l'expérience et la rendent seulement possible : ce sont les trois *analogies de l'expérience.*

Le principe général de ces trois analogies est fondé sur l'unité nécessaire de l'aperception quant à la perception en tout temps, et par conséquent sur l'unité synthétique de tous les phénomènes, selon leurs rapports dans le temps. Elles ne portent pas sur les phénomènes et la synthèse de l'intuition, mais seulement sur l'existence et sur les rapports des phénomènes entre eux quant à l'existence. Les principes des axiomes et des anticipations sont *mathéma-*

tiques et *constitutifs*, en ce qu'ils servent de base à l'application des mathématiques pures aux phénomènes, et qu'ils montrent comment ces mêmes phénomènes pourraient être produits d'après les règles d'une synthèse mathématique[1]? Au contraire les principes des analogies, qui ont pour objet de soumettre l'existence des phénomènes à des règles *à priori*, sont seulement *régulatifs*.

En mathématiques les analogies sont des formules énonçant l'égalité de deux rapports de *quantité*. En philosophie l'analogie est l'égalité de deux rapports de *qualité*, de telle manière que trois membres étant donnés, je ne puis pas en déduire un quatrième, mais seulement un rapport à ce quatrième et une règle pour le trouver dans l'expérience.

La *première analogie est le principe de la persistance de la substance. Au milieu de tous les changements des phénomènes, la substance demeure et persiste invariable, et la quantité n'augmente ni ne diminue dans la nature.*

Tous les phénomènes sont dans le temps, forme permanente de l'intuition interne. Le temps ne change point, et il ne saurait être perçu en lui-même. C'est donc dans les objets de la perception, dans les phénomènes, que doit se trouver le *substratum* qui représente le temps en général, et dans lequel puisse être perçu tout changement ou toute simultanéité par le rapport des phénomènes à ce substratum. Or, le substratum de toute réalité est la *substance*. Par conséquent le *permanent*, par rapport à quoi seulement les relations temporaires des phénomènes peuvent être déterminées, est la substance dans le phénomène, la réalité phénoménale qui demeure et persiste comme le *substratum* de tout changement. Et comme cette réalité ne peut changer dans son

[1] Par exemple, je puis composer le degré de la sensation de la lumière du soleil d'à peu près deux cent mille fois la lumière de la lune; je puis donc la déterminer *à priori*, *la construire* (*Critique de la raison pure*, p. 221).

existence, la quantité n'en saurait ni augmenter ni diminuer dans la nature.

Quelques développements rendront plus claire cette démonstration.

L'appréhension de la diversité phénoménale est toujours successive et partant changeante. Ce n'est donc jamais par là seul que nous pouvons déterminer si cette diversité est simultanée ou successive, à moins qu'elle n'ait pour base quelque chose qui demeure invariable et dont la simultanéité et la succession ne soient que des modes, des manières d'être. La perception des rapports de temps n'est donc possible que relativement à quelque chose de permanent, qui est le substratum du temps *empirique* lui-même. Cette permanence exprime le temps en général, comme corrélatif constant de toute existence, de tout changement dans les phénomènes. Ce n'est que relativement à quelque chose de permanent que l'on peut attribuer à l'existence ce qu'on appelle la durée. Si l'on n'admettait qu'une succession indéfinie, sans la rapporter à un *substratum*, l'existence commençant et finissant sans cesse, serait sans durée. Sans la permanence, il n'y aurait donc point de relations de temps. Or, le temps lui-même ne pouvant être perçu, c'est ce qu'il y a de constant dans les phénomènes qui est le substratum de toute détermination de temps, et par là même la condition de la possibilité de l'unité synthétique des perceptions ou de l'expérience. Il s'ensuit que ce qui dans les phénomènes demeure et persiste identique c'est l'objet lui-même, la substance des phénomènes, et que tout ce qui change ou peut changer n'est que la manière d'exister de cette substance ou de ces substances.

Ce principe de la *persistance*, ou de l'existence continue du véritable sujet des phénomènes, a toujours été admis, mais on ne l'a jamais ni prouvé ni appliqué convenablement. L'ancien axiome, *rien ne produit rien*, n'en est qu'une con-

séquence, et les anciens considéraient avec raison comme se supposant réciproquement ces deux axiomes : *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti.*

Les diverses manières d'exister d'une substance s'appellent *accidents*. Les accidents sont toujours réels, et lorsqu'on attribue à cette réalité des accidents une existence particulière dans la substance (comme par exemple au mouvement comme accident de la matière), cette existence s'appelle *inhérence*, tandis que l'existence de la substance peut s'appeler *subsistance*. Mais il vaut mieux désigner simplement l'accident comme la manière dont l'existence de la substance est positivement déterminée.

Le principe de permanence nous fournit enfin le moyen de rectifier la notion du *changement*. Naître ou périr, ce n'est pas un changement de ce qui naît ou périt. Le changement est une manière d'exister qui succède à une autre manière d'exister du même objet. C'est pour cela que tout ce qui change, demeure, et que son état seul devient un autre. Et comme les changements ne portent que sur les modes d'exister, on peut dire que la substance seule change, et que ce qui y varie, ne subit aucun changement ; qu'il n'y a que des modes, des déterminations qui se succèdent.

Les changements ne peuvent avoir lieu que dans des substances, et ne peuvent être perçus qu'autant que l'on suppose quelque chose qui demeure invariable. Supposons, en effet, que quelque chose commence absolument d'être, il faudra donc admettre un instant où il n'était pas. Mais à quoi rattacherons-nous cet instant si ce n'est à ce qui existait déjà? Car un temps vide qui aurait précédé, ne peut être l'objet d'aucune perception. Mais si l'on rattache ce commencement à des choses préexistantes et qui auraient continué d'exister jusqu'au moment de cette naissance, ce qui aurait commencé ainsi n'aurait été qu'une détermination nouvelle de cette existence, c'est-à-dire de quelque chose de permanent.

La *seconde analogie est le principe de la succession d'après la loi de la causalité : tous les changements arrivent d'après la loi de la liaison de cause et d'effet.*

Kant établit ce principe de la manière suivante : je vois des phénomènes se succéder, c'est-à-dire je vois un état de choses actuel différer d'un état antérieur. Par là je lie entre elles deux perceptions dans le temps. Or cette liaison n'est pas l'ouvrage des sens, mais bien le produit de la faculté synthétique de l'imagination, qui détermine le sens intime quant au temps. Mais celle-ci peut lier entre eux les deux états indifféremment, de telle sorte que l'un ou l'autre précède, le temps ne pouvant être perçu lui-même. J'ai donc seulement conscience que mon imagination pose l'un comme antérieur, l'autre comme venant après, mais non pas que dans l'objet lui-même l'un de ces états précède l'autre; c'est-à-dire que la seule perception ne détermine pas le rapport objectif des phénomènes successifs. Or c'est là ce qu'il importe de pouvoir déterminer nécessairement. Mais le concept emportant avec soi la nécessité de l'unité synthétique, ne peut être qu'un concept pur, et ce concept est celui du *rapport de cause et d'effet*, dont le premier terme détermine le second, comme lui succédant et comme en étant la conséquence. Il résulte de là que l'expérience n'est possible qu'autant que nous soumettons les phénomènes à la loi de causalité, et que les phénomènes eux-mêmes ne sont possibles comme objets de l'expérience qu'à cette condition.

L'appréhension de la diversité donnée dans les phénomènes est toujours successive, et il s'agit de savoir jusqu'à quel point cette succession est également dans les phénomènes. Voici une maison : l'idée que je m'en fais, ne se forme que successivement, et il est évident que cette succession n'a pas lieu dans l'objet, donné tout d'une pièce. Qu'un état devienne ou qu'une chose arrive qui auparavant n'était pas, c'est ce qui ne peut être perçu, à moins qu'un

phénomène ne précède qui contienne cet état ou cet événement. Toute appréhension d'un état nouveau est donc une perception qui suit une autre perception.

Dans l'appréhension par laquelle je me forme une image d'une maison, la succession est arbitraire : je puis, en l'observant, commencer à mon gré par le faîte ou par la base. Au contraire, dans les perceptions de ce qui arrive, l'ordre de succession est déterminé et l'on ne peut s'en écarter. La succession y est nécessairement la même que dans les phénomènes. Pour qu'il en soit ainsi, il faudra que ce qui précède un événement renferme la condition d'une règle suivant laquelle cet événement arrive toujours et nécessairement après. La règle de la succession est objectivement donnée toutes les fois que l'événement qui précède est la condition de celui qui suit, qu'il le détermine et ne saurait en être déterminé.

Qu'on suppose qu'un événement ne soit précédé de rien qui le détermine nécessairement, la succession des perceptions ne serait jamais que subjective et l'on pourrait à volonté l'intervertir. Il n'y aurait alors dans l'esprit qu'un jeu de représentations sans lien et sans objet. C'est donc avec raison qu'on suppose toujours pour tout événement qu'il est précédé de quelque chose qu'il suit d'après une certaine règle, et c'est à cette condition que l'expérience est possible.

Cette manière de déduire le principe de la causalité de la nature même de notre esprit semble ne contradiction avec la marche que paraît suivre à cet égard l'entendement humain. On dit qu'après avoir remarqué que de certains phénomènes sont régulièrement suivis d'autres phénomènes, on est naturellement amené à établir entre ces faits un lien de succession nécessaire, et qu'ainsi le principe de causalité est un produit de l'induction. Mais s'il en était ainsi, si c'était là le seul fondement de ce principe, celui-ci manquerait d'universalité et de nécessité. Il en est de ce concept comme des

autres notions pures : nous le retrouvons dans l'expérience, parce que nous l'y avons mis, et que l'expérience en est le produit. Il est vrai que nous ne concevons le principe de causalité qu'après en avoir fait usage dans l'expérience; mais nous lui obéissons *à priori* comme à la condition de l'unité synthétique des phénomènes dans le temps. Le principe de causalité est *à priori*, parce qu'il est lui-même la condition de toute l'expérience.

Il reste une difficulté. Le rapport de la cause à l'effet est présenté comme successif, comme le rapport d'un antécédent à son conséquent, et néanmoins il est souvent appliqué à des faits corrélatifs, mais simultanés. La plupart des causes physiques existent simultanément avec leurs effets, et s'il y a succession, c'est uniquement parce que la cause ne peut produire tout son effet au même instant. Au moment où l'effet commence, il est en même temps que sa cause, parce que, si la cause cessait d'être un seul instant, l'effet serait impossible. La succession n'en est pas moins le seul critérium *empirique* de l'effet relativement à sa cause.

La causalité emporte le concept de l'*action*, celui-ci le concept de *force*, et ce dernier celui de *substance*. Bien que l'analyse de ces concepts soit hors du plan de la Critique, qui doit se borner à rechercher les sources de la connaissance synthétique *à priori*, il importe cependant de dire un mot du *critérium* empirique d'une substance, en tant qu'elle paraît se manifester plutôt par l'action que par la persistance des phénomènes.

Là où il y a action, dit-on, il y a force et puissance active, par conséquent substance. Mais qu'entend-on par substance, et de quel droit conclut-on immédiatement de l'action à la persistance de l'agent, caractère si essentiel à l'idée de substance? Cette question, insoluble selon la méthode ordinaire, la *Critique* la résout sans difficulté. L'action indique déjà le rapport du sujet de la causalité à l'effet. Tout effet consistant

dans ce qui arrive, dans ce qui change, le dernier sujet de ce qui change est le permanent, le *substratum* de tout changement, la substance. Car, en vertu du principe de causalité, l'action est toujours le fondement de tout changement, et ne peut pas, par conséquent, avoir sa source dans un sujet qui change lui-même. Il résulte de là que l'action est un *critérium empirique* suffisant de la substantialité, et qu'il n'est pas nécessaire d'en constater la permanence par des perceptions comparées.

La naissance de ce qui arrive[1], le devenir, ne porte pas sur la substance, mais sur son état ou ses modes : c'est un simple changement et non une production tirée du néant. Une création ne peut être admise comme un fait phénoménal : la seule possibilité en détruirait l'unité de l'expérience. Il ne peut être question de création que quant aux choses prises en soi, o mme choses purement intelligibles.

Pour ce qui est de la manière dont se fait un changement d'état, nous n'en avons nulle notion *à priori* : nous ne connaissons *à priori* que la forme, la condition générale du changement. Entre deux instants il y a toujours un temps, et entre deux états donnés toujours une différence. Par conséquent, tout passage d'un état à un autre s'opère dans un temps renfermé entre deux instants, dont l'un marque l'état d'où une chose sort, et l'autre celui où elle arrive : ensemble ils forment les limites d'un état intermédiaire entre deux états déterminés et font partie du changement total. Ainsi la cause ne produit pas son effet tout d'un coup, et le changement n'est possible que par une action continue, laquelle, en tant qu'uniforme, s'appelle un *moment*.

La *continuité* est donc la loi de tout changement. Il y a continuité de zéro à l'état définitif, et cette proposition est évidemment *à priori*.

[1] *Das Entstehen, τὸ fieri.*

De même donc que le *temps* est la condition sensible *à priori* de la possibilité d'une progression continue de ce qui existe à ce qui suit, de même l'*entendement*, au moyen de l'unité de l'aperception, est la condition *à priori* de la possibilité d'une détermination continue de tous les instants des phénomènes dans le temps, par la série des causes et des effets.

La *troisième analogie est le principe de la simultanéité, d'après la loi du commerce des choses ou de leur action réciproque. Toutes les substances, en tant qu'elles peuvent être perçues comme coexistantes dans l'espace, exercent les unes sur les autres une action universelle.*

Des choses coexistent, lorsque la perception de l'une peut suivre la perception de l'autre et réciproquement ; et cette simultanéité constitue l'existence de la diversité dans le même temps. Or la simultanéité ne saurait être perçue, puisqu'on n'a jamais présente à l'esprit qu'une seule perception. La coexistence ne peut donc être connue qu'au moyen du concept intellectuel pur de la succession réciproque. Or ce rapport entre deux substances, selon lequel l'une renferme la cause d'une modification de l'autre, est le rapport d'*influence*, et s'il y a réciprocité d'influence, c'est un rapport de communauté ou d'*action réciproque*. Donc la coexistence des substances dans l'espace ne saurait être connue que sous la condition d'une réciprocité d'action des unes sur les autres, et telle est aussi la condition de la possibilité des choses mêmes comme objets de l'expérience.

En effet, si les substances étaient absolument isolées comme phénomènes et sans action les unes sur les autres, il serait impossible d'en voir la coexistence. Car c'est uniquement le rapport de causalité qui assigne aux phénomènes leur place dans le temps, et par conséquent c'est le rapport de causalité réciproque, ou de commerce dynamique, qui seul rend possible l'expérience de l'existence simultanée des

choses. Il y a donc entre toutes les substances phénoménales, en tant qu'elles coexistent, action et influence réciproques. La communauté d'existence dans le temps et dans l'espace ne peut être connue que par cette réciprocité d'action, ce *commerce réel* C'est par là que les objets sont liés entre eux, et forment à la fois un système de perceptions et un *tout réel* (compositum reale).

Les trois rapports dynamiques, desquels dérivent tous les autres, sont donc l'*inhérence*, la *conséquence* et la *composition*.

Telles sont les trois analogies de l'expérience, tels sont les trois principes qui déterminent l'existence des phénomènes selon les trois modes du temps, la *durée*, la *succession* et la *simultanéité*. Les analogies présentent l'unité de la *nature phénoménale* sous de certains *exposants* qui expriment les rapports du temps à l'unité de l'*aperception*. Elles se résument en ce principe : *tous les phénomènes sont nécessairement unis dans une même nature, parce que, sans cette unité à priori, l'unité de l'expérience serait impossible*. Ce serait en vain qu'on tenterait de déduire les lois générales de la nature de l'expérience elle-même, celle-ci ne pouvant s'expliquer que par ces lois. Les catégories seules fournissent le moyen de les connaître.

Kant donne aux principes de *modalité* le nom de *postulats de la pensée empirique*. Il entend par *postulats* (postulata) des propositions d'une synthèse purement subjective, et qui à cause de cela ne se démontrent pas : elles se justifient par la manière même dont elles se produisent.

Les catégories de la modalité n'ajoutent rien au contenu des notions qu'elles déterminent : elles ne font qu'exprimer le degré de certitude avec lequel une proposition est admise par celui qui l'énonce. Les principes fondés sur ces catégories sont :

1° *Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience est* POSSIBLE ;

2° *Ce qui est lié aux conditions matérielles de l'expérience existe* RÉELLEMENT ou actuellement;

3° Enfin ce dont la liaison avec la réalité est déterminée *d'après les lois universelles de l'expérience, existe* NÉCESSAIREMENT.

Ces principes ne sont autre chose que l'explication des concepts de *possibilité*, d'*existence actuelle* et de *nécessité* appliqués à l'expérience.

Le premier de ces principes, le *postulat de la possibilité*, est très-utile. Il nous apprend que, pour qu'une chose soit réellement possible, il ne suffit pas qu'ellè le soit *logiquement*.

Le *postulat de la réalité* suppose la perception, si ce n'est de l'objet lui-même, la perception immédiate, du moins de sa connexion avec quelque perception actuelle, suivant les analogies de l'expérience. Quelque complète que soit la compréhension d'une idée, l'existence n'y est pas nécessairement comprise. Quant à l'existence réelle, il s'agit de savoir si la chose nous est donnée de telle manière que sa perception en puisse précéder la notion. La perception est le seul critérium de la réalité. Quelquefois cependant il suffit d'une perception médiate. C'est ainsi, par exemple, que se révèle le magnétisme, que nous ne pouvons apercevoir immédiatement à cause de la grossièreté de nos organes.

Le troisième *postulat* enfin se rapporte, non à la nécessité logique du raisonnement, mais à la nécessité matérielle de l'existence. Or l'existence d'aucun objet sensible ne pouvant être connue *à priori*, mais seulement comparativement *à priori*, c'est-à-dire relativement à une autre existence donnée, il s'ensuit que la nécessité de l'existence de quoi que ce soit, ne peut être reconnue que par sa liaison avec ce qui tombe sous l'observation, selon les lois générales de l'expérience. On ne peut donc reconnaître au moyen des phénomènes actuels, comme existant nécessairement, que les effets des causes données. Il suit de là que ce n'est point la

nécessité de l'*existence* des choses, mais celle de leur *état* que l'on peut connaitre, suivant les lois de la causalité expérimentale. Le critérium de la nécessité est donc dans cette loi de l'expérience d'après laquelle tout ce qui arrive est déterminé *à priori* dans le phénomène par sa cause. C'est pour cela que nous ne connaissons que la nécessité des effets naturels, et que cette connaissance ne s'étend pas au delà de l'expérience. *Tout ce qui arrive est hypothétiquement nécessaire* : telle est la règle universelle de la nature. De là cette loi *à priori* : *Rien dans le monde n'arrive par hasard* (in mundo non datur casus), et celle-ci : *Il n'y pas dans la nature de nécessité aveugle, mais il y règne une nécessité déterminée et intelligente* (in mundo non datur fatum). C'est grâce à ces deux lois que le jeu des changements constitue la NATURE DES CHOSES et l'unité de l'intelligence, par laquelle seulement devient possible l'unité synthétique des phénomènes ou l'*expérience*. Ces deux lois sont dynamiques. La première n'est au fond qu'une conséquence de la loi de causalité, et la seconde est un principe de modalité, qui à l'idée de causalité ajoute le concept de nécessité. Le principe de *continuité* empêche toute solution *(saltus)* dans la série des phénomènes, et toute lacune *(hiatus)* dans l'ensemble des intuitions dans l'espace. Tous ces principes réunis constituent l'*unité de l'intelligence*.

On voit par tout ce qui précède que les catégories ne sont pas en soi des connaissances, mais seulement de simples formes de la pensée, nécessaires pour convertir en connaissances les intuitions données. Et non-seulement pour donner aux catégories une réalité objective, il faut des intuitions, mais il faut des intuitions externes. En définitive, les principes de l'entendement pur ne sont autre chose que les principes *à priori* de la possibilité de l'expérience, et c'est à l'expérience seule que se rapportent les propositions synthétiques *à priori*.

Dans le cours de ce chapitre Kant a placé une nouvelle réfutation de l'idéalisme *matériel*, avec lequel il ne veut pas que l'on confonde l'idéalisme transcendantal. Cette réfutation est remarquable et demeure, pour le fond, acquise à la science, mais elle prouve tout autant contre Kant lui-même que contre Berkeley[1]. L'idéalisme matériel, dit-il, est ou *dogmatique*, comme celui de Berkeley, qui nie la réalité de l'espace et avec elle celle des choses qui ne peuvent être conçues que dans l'espace, ou *problématique*, comme celui de Descartes, qui regarde l'existence des choses extérieures au moins comme douteuse. Le premier, Kant croit l'avoir ruiné dans l'*esthétique transcendantale*. Pour combattre celui de Descartes, qui ne laisse subsister comme indubitable qu'une seule proposition d'expérience interne, il faut démontrer que cette expérience elle-même est impossible, si l'on n'admet une expérience externe et par suite l'existence et la perception des choses extérieures. A cet effet Kant pose ce théorème : *La seule conscience empiriquement déterminée de ma propre existence prouve l'existence des choses dans l'espace hors de moi*. Cette proposition il la prouve ainsi : « J'ai conscience de mon existence comme étant déterminée dans le temps ; mais toute détermination dans le temps suppose quelque chose de permanent dans la perception. Or, ce qu'il y a de permanent dans la perception ne saurait être une intuition interne ; car toutes les causes déterminantes de mon existence qui sont en moi, ne sont que des représentations. Et, comme telles, elles ont besoin elles-mêmes de quelque chose de permanent qui en diffère et par rapport à quoi leur succession et, par là même, mon existence dans le temps puissent être déterminées. Donc la perception de ce qui est permanent n'est possible que par l'existence d'une chose hors de moi, et non par la seule représentation d'une

[1] Voy. la cinquième édition de la *Critique*, p. 274. OEuvres complètes, t. II, p. 772.

chose extérieure ; donc mon existence dans le temps ne peut être déterminée que par l'existence des choses que j'aperçois hors de moi, et ainsi la conscience de ma propre existence est en même temps conscience immédiate de l'existence des choses extérieures. »

Ainsi, selon Kant, l'expérience interne, qui se prétendait seule certaine, n'est possible que par l'expérience externe, et par conséquent le monde matériel existe. Nous en avons la conscience immédiate. Il est impossible que ce qu'on appelle le sens externe ne soit qu'une illusion, un produit de l'imagination ; car il est évident que, pour s'imaginer quelque chose comme externe, il faut le concevoir comme présent à l'intuition sensible, ce qui suppose déjà un sens externe, et implique une distinction entre la simple *réceptibilité* de l'intuition extérieure et la spontanéité qui caractérise la faculté imaginative. Dire qu'on se figure illusoirement quelque chose comme étant hors de nous, c'est implicitement reconnaître le sens externe et avec lui les choses extérieures comme telles.

III. *Du fondement de la distinction entre les phénomènes et les noumènes.*

Les concepts et les principes de l'entendement pur n'étant que les conditions et les formes *à priori* de l'expérience, il s'ensuit qu'ils ne peuvent se rapporter qu'aux choses comme phénomènes et non aux choses prises en soi et en général. L'entendement ne peut anticiper que la forme de l'expérience possible. Quoique les catégories soient *à priori*, elles ne sont que des formes de la pensée, propres uniquement à unir logiquement dans la conscience la variété donnée dans l'intuition, et elles ne peuvent par conséquent s'appliquer au delà des objets sensibles.

Néanmoins par cela même que nous qualifions ces objets

de sensibles, et que nous distinguons la manière dont ils s'offrent à nos sens de ce qu'ils peuvent être en soi, il arrive naturellement que nous opposons aux objets sensibles, considérés comme phénomènes, soit ces mêmes objets pris en eux-mêmes, soit d'autres choses possibles qui ne tombent pas sous les sens, et qui sont purement intelligibles ou des *noumènes*.

Kant étend ce nom aux choses sensibles considérées en soi, qu'il appelle des *noumènes négatifs*, réservant le nom de *noumènes positifs* aux intelligibles proprement dits, qui sont les objets d'une intuition purement intellectuelle.

Pour ce qui est des noumènes de la première espèce, on l'a vu, les catégories ne peuvent leur être appliquées : le principe de causalité lui-même, malgré la dignité qui lui est propre, n'est à leur égard d'aucune application. Pour les connaître autrement que par les sens, il faudrait qu'ils pussent devenir les objets de l'intuition intellectuelle, ce qui est impossible.

Il n'y a rien de contradictoire dans l'idée d'un *noumène positif*, puisqu'on ne peut pas dire que la sensibilité soit le seul mode d'intuition possible; mais l'existence réelle des êtres intelligibles est au-dessus de notre compréhension, et cette notion des noumènes est plutôt destinée à marquer les limites de la connaissance sensible, qu'à étendre la connaissance en général au delà. Le monde intelligible est inaccessible à notre entendement, et l'entendement même, pour lequel il est intelligible, est un problème. Les noumènes de l'une et de l'autre espèce ne peuvent être admis que comme une chose inconnue.

A la suite de ce chapitre[1], Kant, pour compléter le système des concepts et des principes purs, a placé un assez long *appendice* sur ce qu'il appelle l'*amphibolie des concepts*

[1] OEuvres, t. II, p. 214-238.

de la réflexion. Il entend en général par *réflexion*[1], *cet état de l'esprit par lequel il se dispose à reconnaître les conditions subjectives de la formation des concepts* : c'est la conscience du rapport des représentations données aux sources diverses de la connaissance ; c'est la pensée réfléchissant sur elle-même, sur ses lois, ses sources et ses produits. La *réflexion transcendantale* compare les représentations et les concepts relativement à la faculté qui en est la source ou le siége. Elle est un devoir indispensable.

Les rapports que les concepts peuvent avoir entre eux dans un même état de l'esprit, sont celui de l'*identité* et de la *différence*, celui de la *convenance* et de la *répugnance*, celui de l'*interne* et de l'*externe*, enfin celui du *déterminable* et de la *détermination* ou de la matière et de la forme.

1. *L'identité et la différence.* Un objet qui se présente à nous à plusieurs reprises et toujours avec la même qualité et la même quantité, est *un et identique* comme objet de l'entendement pur ; mais pris comme phénomène et comme apparaissant en divers lieux, il y a *différence numérique.* Ainsi deux gouttes d'eau, vues en même temps et en divers lieux, bien que représentées par une même idée, sont numériquement différentes.

Le principe de l'identité des *indiscernables* de Leibnitz est fondé sur une *amphibolie*, c'est-à-dire sur la confusion des phénomènes avec les intelligibles.

2. *La convenance et la répugnance.* On ne saurait concevoir de répugnance entre les réalités des noumènes. Au contraire, les réalités phénoménales peuvent se répugner de telle sorte que, réunies dans un même sujet, elles se neutralisent ou se détruisent réciproquement.

L'interne et l'externe. Dans un noumène, il n'y a d'interne que ce qui n'a aucun rapport réel avec rien de différent.

[1] Voy. Locke, *Entendement humain*, t. II, chap. I, § 4.

Au contraire, les déterminations internes d'une substance phénoménale ne sont que des relations, et elle n'est elle-même qu'un ensemble de rapports. Comme objet intelligible, toute substance doit avoir des qualités internes ; mais je ne puis concevoir d'autres qualités internes que celles que m'offre le sens intime, savoir la pensée ou quelque chose d'analogue. Voilà pourquoi Leibnitz, qui concevait toutes les substances comme des noumènes, en faisait des sujets simples, doués d'intelligence, des *monades*.

4. *La matière et la forme*. Ces deux concepts corrélatifs sont le fondement de toute réflexion. Le premier désigne ce qui est déterminable ; le second en est la détermination. En tout être les parties constitutives (*essentialia*) en sont la matière, et la manière dont elles sont unies entre elles, en est la forme essentielle. L'entendement exige avant tout que quelque chose soit donné, afin de pouvoir le déterminer. C'est pour cela que dans le concept de l'entendement la matière précède la forme, et que Leibnitz posa d'abord les monades douées d'intelligence, afin de fonder ensuite là-dessus leurs relations externes et la communauté de leurs états. Dans ce système, et toutes les fois que l'on suppose que nous voyons les choses telles qu'elles sont en soi, le temps et l'espace sont inhérents aux objets, tandis que, selon la Critique, ils ne sont que des formes *à priori* de l'intuition sensible, antérieures à toutes les données de l'expérience. La forme est donc véritablement avant la matière dans l'entendement, puisque ce n'est que par elle que la matière devient l'objet de l'expérience.

Dire que tel concept appartient à la sensibilité ou bien à l'entendement, c'est, dans le langage de Kant, lui assigner son *lieu transcendantal*, et la doctrine, qui détermine le lieu de chaque concept, est la *topique* transcendantale.

La réflexion transcendantale est nécessaire pour éviter l'*amphibolie* de réflexion, qui confond les objets de l'entende-

ment pur avec les phénomènes. C'est cette amphibolie des concepts de réflexion qui conduisit Leibnitz à fonder son *système intellectuel du monde*.

Leibnitz *intellectualisait* les phénomènes, tandis que *Locke*, dans son système de *noogonie*, *sensualisait*, pour ainsi dire, les concepts de l'entendement. Au lieu de reconnaître dans l'entendement et la sensibilité deux sources différentes de connaissances, mais qui ne peuvent juger objectivement des choses que *conjointement*, chacun de ces deux philosophes illustres ne s'en tenait qu'à l'une de ces deux facultés, et la considérait comme se rapportant immédiatement aux choses. Selon Leibnitz, la sensibilité ne pouvait que jeter la confusion dans les produits de l'intelligence, et selon Locke, tout l'usage de l'entendement se bornait à élaborer et à ordonner les données de la sensibilité.

C'est par suite de cette erreur fondamentale que Leibnitz appliqua au monde phénoménal son principe des *indiscernables*, qui n'est vrai que des intelligibles. De même ce principe : *les réalités, comme affirmations, ne se répugnent jamais logiquement*, principe vrai seulement quant aux rapports des concepts, n'a aucun sens quant à la nature même des choses ; car partout il y a répugnance réelle.

La *monadologie* et l'*harmonie préétablie* sont nées de la même erreur. Considérant les substances comme des êtres intelligibles, Leibnitz dut leur accorder une nature interne, indépendante de toute relation au dehors, et par conséquent simple : de là les monades. De là aussi l'harmonie préétablie, mise à la place de l'action réciproque des substances.

Leibnitz faisait du temps et de l'espace la forme intelligible de la liaison des choses en soi ; ainsi que des substances phénoménales il faisait des substances intelligibles que les sens ne nous montrent, selon lui, que d'une manière confuse. Or c'est là une grande erreur ; car alors même que je pourrais connaître par l'entendement pur quelque chose des subs-

tances en soi, cette connaissance n'aurait rien de commun avec les phénomènes, et la connaissance phénoménale, de son côté, serait soumise aux conditions de la sensibilité. Mais il nous est impossible de connaître les choses autrement que comme phénomènes.

Du reste, tout le système intellectuel de Leibnitz repose sur ce faux principe logique que ce qui n'appartient pas au genre doit aussi être refusé aux espèces, tandis qu'on peut dire seulement que ce qui appartient ou répugne à un genre, appartient ou répugne égalemant aux espèces.

Kant, en finissant ce livre, détermine l'idée de *rien* ou du *néant*. Il distingue entre le néant comme concept vide ou sans objet, l'être de raison, tel, par exemple, que les noumènes, opposés à la réalité intuitive et dont on ne peut se faire une idée réelle; le néant comme objet vide de tout concept, le *nihil privativum*, la négation d'une réalité, comme le froid, l'ombre; le néant comme intuition sans objet, un être imaginaire, tel que l'espace pur, le temps pur; et le néant comme objet vide sans concept possible, le *nihil negativum*, tel, par exemple, qu'une figure formée par deux lignes droites.

Nous allons résumer ce second livre de l'analytique transcendantale, lequel traite des principes *à priori* ou du *jugement pur*.

1. Le chapitre du *schématisme* est une des parties les plus obscures de la critique. *Schéma* signifie *figure* (*figura, habitus*); Aristote appelle ainsi les figures du syllogisme. On peut donner ce nom à toute espèce de type en général. Ainsi la forme circulaire est le schéma de tout corps sphérique. Kant appelle *schéma transcendantal* la représentation à la fois pure et sensible au moyen de laquelle devient possible l'application des catégories aux phénomènes. Ce schéma, cette image pure, ce type général est le *temps*, qui est tout à la fois *à priori* dans l'esprit et inhérent à toutes les intui-

tions sensibles; les intermédiaires entre les concepts purs et les intuitions sont autant de déterminations du temps, suivant l'ordre des catégories. Le schématisme est une sorte d'imagination pure qui concourt avec l'entendement à la formation des idées, dont elle fournit les formes générales et nécessaires.

Toute cette théorie du schématisme tend à prouver que les concepts purs ne peuvent s'appliquer qu'aux phénomènes, et seulement à l'aide de l'intuition pure du temps, et que, par conséquent, attachés qu'elles sont à cette condition, quant à leur usage, les catégories ne peuvent s'appliquer qu'aux phénomènes et non aux objets tels qu'ils sont en soi.

2. Le *principe de contradiction* est le critérium universel de toute connaissance analytique; mais ce même principe n'est que la condition nécessaire et non la règle positive de la connaissance synthétique. C'est que pour les propositions analytiques la vérité logique suffit pour qu'elles soient vraies réellement, en supposant que la notion qu'elles analysent soit le produit d'une synthèse légitime, tandis qu'une connaissance synthétique peut être vraie logiquement sans l'être matériellement. Autre chose est cette analyse logique qui porte sur une notion toute faite, et qui produit autant de jugements analytiques que le sujet de la notion a d'attributs distincts; et autre chose est l'analyse réelle qui porte sur l'objet, et qui, au moyen d'autant de jugements synthétiques que l'observation découvre de caractères dans l'objet, produit une notion.

Pour former une proposition synthétique, il faut établir un rapport réel, une sorte d'unité, entre le sujet et l'attribut. Cette unité synthétique repose sur l'unité de la conscience ou de l'aperception. Toute expérience suppose une synthèse par l'application d'un *concept à priori* à quelque intuition, et ces concepts n'ont de réalité que par leur application aux phénomènes. De même le caractère de tous les jugements synthétiques *à priori* ou des principes purs, c'est d'être les condi-

tions nécessaires de toute expérience, et ils n'ont de valeur qu'autant qu'ils donnent naissance à des jugements d'expérience. Ainsi les principes synthétiques purs ne sont que les principes généraux de toute expérience. Ils constituent la physique générale pure et les lois générales de la nature elle-même.

Comme les catégories déterminent les formes de tous les jugements synthétiques possibles, il y a autant de classes de principes *à priori* qu'il y a de classes de catégories.

Aux catégories de la *quantité* correspondent les *axiomes de l'intuition*, dont le principe est que *tous les phénomènes sont, quant à leur intuition, des quantités extensives*. C'est là-dessus que repose l'application rigoureuse des mathématiques pures aux objets de l'expérience.

Aux catégories de la *qualité* correspondent les *anticipations de la perception*, ou ce qu'on peut connaître *à priori* de la sensation en général. Leur principe est que *dans tous les phénomènes la réalité phénoménale de la sensation a une quantité intensive ou un degré*.

Les axiomes et les anticipations sont des principes *mathématiques*, d'une évidence immédiate et intuitive.

Aux catégories de la *relation* correspondent les *analogies* de l'expérience ; à celles de la *modalité*, les *postulats* de la pensée empirique en général. Les analogies et les postulats sont d'un usage dynamique, et, quoique nécessaires, d'une évidence seulement discursive.

L'expérience est le produit d'une liaison des perceptions entre elles ; c'est un ensemble, un système ; et néanmoins, dans les perceptions, dans les impressions perçues, il n'y a rien qui puisse nous donner l'idée de leur liaison. Cette unité synthétique qui constitue l'expérience, ne procède donc point des phénomènes, mais de l'esprit, qui en détermine les rapports dans le temps, selon de certaines règles *à priori*, que Kant appelle les *analogies de l'expérience*. Elles sont au

nombre de trois, selon les trois modes du temps, la *permanence*, la *succession*, la *simultanéité*.

La première analogie est le principe de la *permanence de la substance*. Dans tous les phénomènes il y a quelque chose qui persiste et qui en est la substance, et quelque chose qui varie et qui est la détermination ou le mode de la substance. Les idées de changement, de modification supposent celle de substance, de permanence, et ne deviennent possibles que par celle-ci. Or l'expérience ne nous montre que des changements, des modifications; l'idée de substance, nécessaire pour les concevoir, est donc un concept *à priori*, lequel, appliqué aux phénomènes, produit le principe de la permanence.

Mais on peut demander à Kant comment il prouve la réalité objective de ce principe. Si les phénomènes ne deviennent possibles que par les intuitions pures du temps et de l'espace, et si ces notions n'ont rien d'objectif, les phénomènes eux-mêmes ne sont rien hors du sujet; ce qu'il y a en eux de permanent n'est que la permanence du moi, et les changements ne sont que des modifications du moi : de là l'idéalisme de Fichte qui, à la substance objective et absolue de Spinoza, substituera la substantialité exclusive du moi.

La seconde analogie est le principe de causalité. Il y a causalité toutes les fois qu'il y a succession nécessaire et ayant lieu d'après une règle constante. Ce principe n'est pas le produit de l'induction; il est *à priori* puisqu'il est une condition de toute expérience.

Cette déduction du principe de causalité, comme étant fondée sur la nature même de l'esprit et la condition *à priori* de l'expérience, laisse peu à désirer; mais dans le système de Kant il n'a une valeur objective que relativement aux phénomènes. Kant a prouvé que le principe de causalité est une loi de l'esprit, sauf à une philosophie plus hardie de présenter les lois de l'esprit, comme celles de la nature, non pas seule-

ment telle que l'homme la conçoit, mais telle qu'elle est. Kant aurait pu aller plus loin dans la déduction de ce principe, s'il ne s'était, comme à plaisir, emprisonné dans son système des catégories. Cette loi est tellement inhérente à l'esprit, qu'il lui obéit à son insu à chaque impression qu'il reçoit, et qu'il rapporte nécessairement tout phénomène à une cause, à un objet, à une force quelconque. Dans ce seul fait de la conscience sont données *à priori* les idées de cause et d'effet, d'objet et de sujet, de substance et d'accident. On peut se tromper dans l'application du principe de causalité; mais le principe n'en est pas moins certain, comme loi de l'esprit et comme loi de la nature, comme loi universelle. Seulement il ne faut pas concevoir cette loi comme se manifestant nécessairement sous la forme de la succession, et il faut réduire le principe de causalité à une expression plus générale : au lieu de dire *nul effet sans cause*, ou *rien ne produit rien*, il faut dire : *tout a sa raison* et *rien n'est sans fondement;* formulé ainsi, le principe de causalité exprime l'essence même de toute intelligence et de toute existence.

La troisième analogie est le principe de *simultanéité*. La simultanéité n'est pas donnée dans les perceptions. Elle est connue au moyen du concept pur de leur succession réciproque ; de là l'idée de la coexistence des choses dans l'espace, laquelle suppose une réciprocité d'action des substances les unes sur les autres. Cette réciprocité d'action est une des conditions *à priori* de l'expérience. C'est par là que les choses forment un tout, un ensemble réel et non pas seulement idéal. Mais la même objection se présente encore ici : cette réalité du commerce des substances n'est qu'une réalité relative, phénoménale, et partant idéale.

Les trois analogies se résument dans ce principe : *Tous les phénomènes sont unis dans une même nature. Cette unité est* à priori, *comme la condition de l'unité de l'expérience.*

Les *postulats* ou les principes *à priori* de la *modalité* sont

les concepts de *possibilité*, d'*existence réelle* et de *nécessité* ou d'existence nécessaire, appliqués à l'expérience.

Ici Kant s'applaudit d'avoir réfuté victorieusement l'idéalisme proprement dit, celui de Berkeley, qui nie la réalité de l'espace, et par là même celle des choses qui ne peuvent être conçues que dans l'espace. Mais lui aussi nie la réalité absolue de l'espace et ne lui accorde qu'une réalité psychologique, une réalité relative. L'idéalisme transcendantal de Kant n'est qu'un réalisme relatif C'est l'idéalisme sous une autre forme.

Kant prouve contre Descartes que le fait de l'expérience intime, que ce philosophe laissa seul subsister comme indubitable, est lui-même impossible si l'on ne suppose l'existence et la perception des choses externes. Cette objection est solide, et la démonstration par laquelle Kant l'appuie, est sans réplique, mais à condition seulement que l'espace et le temps soient eux-mêmes réels. Kant soutient que le sens externe étant essentiellement distinct du sens interne, l'existence des choses extérieures repose par là même sur un fait de la conscience. Mais s'il y a des choses hors de nous, l'espace n'est pas seulement une intuition pure, une forme de la sensibilité humaine, mais une réalité indépendante du sujet. Ou l'espace existe réellement et pour toutes les intelligences, ou tout est réuni en un seul point, en un point mathématique idéal. Si le monde matériel existe, il ne peut exister que dans l'espace, et si l'espace n'est qu'une forme subjective de la sensibilité, le monde matériel n'est qu'une illusion.

Le *postulat* de *la nécessité* nous fait connaître *à priori* que rien dans le monde n'arrive par hasard, et que tout y est soumis à une nécessité déterminée et intelligente. Par là seulement devient possible l'unité de l'intelligence, condition nécessaire de l'unité des phénomènes, qui constitue la *nature des choses*, représentée par l'*expérience*.

Du reste, les principes *à priori* ne sont pas plus des vérités innées que les concepts purs ne sont des idées innées; et de

même que les catégories ne sont que de simples formes de la pensée, qui n'ont de valeur que par leur application aux intuitions, ainsi les principes *à priori* ne peuvent s'appliquer aux choses qu'autant que celles-ci sont senties et perçues.

Ensemble les concepts et les principes de l'entendement pur ne sont, selon l'expression de Kant, que le *schéma* pur de l'expérience, et ils ne peuvent par conséquent s'appliquer qu'aux phénomènes, et nullement aux choses telles qu'elles sont en soi, ou à des objets qui ne tombent pas sous les sens.

3. Les choses telles qu'elles sont en soi, et les objets possibles logiquement, mais qui ne tombent pas sous les sens, Kant les appelle *noumènes* ou *intelligibles*. Les choses en soi, distinguées de leurs phénomènes, sont des *noumènes négatifs*, et les objets non sensibles, dont on suppose l'existence, sont des *noumènes positifs*. Ensemble ils sont opposés aux *phénomènes* et forment le monde *intelligible*. Ce monde nous pouvons l'admettre comme possible : mais c'est un monde inconnu, inaccessible à l'entendement et à ses catégories.

Par cette distinction fondamentale entre les *phénomènes* et les *noumènes*, l'idéalisme transcendantal tourne au scepticisme. Non-seulement il nie qu'on puisse rien savoir des choses prises en soi, mais il déclare problématiques toutes les existences immatérielles qui ne se révèlent ni au sens externe ni au sens intime.

Ce n'est pas encore le moment d'examiner la doctrine de Kant concernant les êtres intelligibles qu'il appelle *noumènes positifs*. Nous avons déjà dit qu'on ne saurait admettre que les choses prises en soi, les choses telles qu'elles sont indépendamment du sujet, soient si différentes de ce qu'elles se montrent à nous. Elles ne sont pour nous, il est vrai, qu'autant que nous apprenons à les connaître par les sens. Cette connaissance est fournie matériellement par les objets et formée logiquement par l'entendement, selon sa nature à lui, sous les conditions du temps et de l'espace. Mais ces objets

sont matériels puisqu'ils sont sensibles, et ils ne deviennent pas matériels par la sensibilité : ils sont sensibles, parce qu'ils sont matériels. Ils sont donc matériels en eux-mêmes et soumis par leur nature à la condition de l'espace. Dès lors les choses en soi ne diffèrent plus essentiellement des phénomènes, mais seulement en ce sens qu'il est possible qu'elles ne se montrent pas à nous tout entières, sous toutes leurs faces, et que beaucoup de ce qui est en elles ne nous apparaisse pas; mais tout ce qui nous en apparaît est fondé en elles matériellement.

On ne peut pas dire que, si les choses sensibles sont essentiellement matérielles, elles ne puissent pas être connues comme telles par les intelligences pures ou servies par d'autres organes que les nôtres, car nous ne pouvons rien savoir de la manière de connaître de ces intelligences. Ou l'univers, avec toute sa beauté et toute sa grandeur est notre ouvrage, et par conséquent n'est qu'une magnifique illusion, ou il est encore l'univers aux yeux de la souveraine intelligence.

Le système de Kant participe à la fois de l'*intellectualisme* de Leibnitz et de l'*empirisme* de Locke, et il diffère essentiellement de l'un et de l'autre.

Kant admet avec Locke qu'il nous est impossible de connaître les choses autrement que comme phénomènes; mais il nie que les phénomènes représentent les choses telles qu'elles sont en soi. Il repousse l'intellectualisme réel de Leibnitz, mais il enseigne l'intellectualisme formel, et soutient contre Locke que la connaissance expérimentale suppose des concepts purs et des principes synthétiques *à priori*, mais qui n'ont de valeur qu'autant qu'ils sont appliqués aux données sensibles; il n'accorde à ces éléments intellectuels qu'une valeur relative, en bornant leur application aux données sensibles.

La philosophie de Kant a ainsi le double tort jusqu'ici de n'accorder à l'entendement que la faculté de connaître les



choses qui tombent sous les sens, et de n'attribuer à cette connaissance qu'une valeur relative. S'il *intellectualise* l'expérience, ce n'est pas pour ajouter à son autorité : c'est aux dépens même de cette autorité et de la vérité objective.

On doit regretter aussi que Kant ait cru devoir substituer la division des intelligibles en noumènes *négatifs* et noumènes *positifs* à l'ancienne distinction plus importante et plus précise entre les choses qui tombent sous les sens et celles qui ne peuvent être vues que des yeux de l'esprit, intelligibles véritables, dont la réalité est le problème principal de la philosophie proprement dite, et dont l'esprit trouve en lui-même la possibilité et l'exemple.

Peu nous importe au fond ce que les choses phénoménales peuvent être en elles-mêmes, indépendamment de nous, ou pour toute autre intelligence. Nous ne sommes que trop persuadés de leur réalité, et cette autre réalité qu'elles peuvent avoir pour d'autres que nous, nous intéresse peu. Les phénomènes sont notre monde à nous, qui pèse sur nous, et qu'il nous importe surtout de connaître. Ce qui, outre la réalité phénoménale, excite notre juste curiosité, c'est de savoir s'il y a d'autres existences encore que les existences matérielles; si l'âme elle-même est de ce nombre; si, à côté de l'ordre physique, il y a un ordre moral, spirituel, et si nous-mêmes nous en faisons partie; si enfin, au-dessus de ces deux ordres de choses, il existe, comme un sentiment primitif nous porte à le croire, une intelligence souveraine qui les gouverne tous les deux.

Malgré ses négations et ses doutes, l'idéalisme transcendantal n'aura pas été inutile pour la solution de ces grandes questions, parce qu'il aura du moins établi, avec une entière évidence, que l'esprit n'est point le produit de la matière, que l'expérience même des existences matérielles n'est possible que par l'activité propre de l'entendement, et que, pour l'expliquer, jusque dans ses premiers éléments, il faut

supposer dans le sujet pensant des concepts et des principes qui lui sont inhérents et qui constituent sa nature intelligente.

Il fallait vaincre avant tout le sensualisme, l'empirisme pur : l'idéalisme sera vaincu à son tour.

CHAPITRE VIII.

SUITE DE L'ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE. SECONDE SECTION DE LA LOGIQUE TRANSCENDANTALE : LA DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE. — INTRODUCTION. — LIVRE PREMIER : DES CONCEPTS DE LA RAISON PURE, OU DES IDÉES TRANSCENDANTALES.

Dans l'introduction qui précède cette seconde partie de la Logique transcendantale, Kant traite de ce qu'il appelle l'*illusion transcendantale* et de l'*usage de la raison*.

1. L'apparence et la vérité ne sont pas dans les objets, mais dans les jugements. Les sens ne se trompent point, par la raison bien simple qu'ils ne jugent pas, et l'entendement ne se trompe que par ce qu'il dépend des sens.

La sensibilité est donc à la fois la source de la connaissance réelle et de l'erreur, ou de l'illusion qui vient parfois égarer le jugement. Mais il s'agit ici de cette autre illusion qui tend à nous faire employer les catégories au delà de l'expérience, et qui nous séduit par le vain espoir de donner plus d'extension au domaine de l'entendement pur.

On peut appeler *immanents* les principes dont l'usage se borne à l'expérience, et *transcendants* ceux qui ont la prétention d'en franchir les limites, et à l'aide desquels l'esprit se flatte en vain de pouvoir s'élever dans les régions du monde intelligible.

C'est cette illusion que nous font les principes prétendus transcendants qu'il s'agit de dissiper.

L'illusion logique a sa source dans l'inobservation de quelque règle de la pensée; l'illusion transcendantale persiste

même après avoir été reconnue pour telle; mais alors du moins elle n'induit plus en erreur, ainsi qu'il y a des illusions d'optique qui, tout en persistant encore après avoir été expliquées, ne nous trompent plus.

Mettre à découvert ces illusions rationnelles, tel est l'objet de la *dialectique transcendantale*, qu'il faut opposer aux prestiges de la dialectique de la raison pure.

2. Toute notre connaissance commence par les sens; elle est élaborée par l'entendement et perfectionnée par la raison, dont la fonction est de la réduire à l'unité logique la plus élevée. L'usage de la raison ne se borne pas au raisonnement proprement dit; elle est de plus la source de certaines conceptions qu'elle n'emprunte ni aux sens ni à l'entendement. La raison est à la fois une faculté logique et une faculté transcendantale, et il faut pour la définir s'élever à un point de vue qui comprenne ces deux fonctions.

Si l'entendement est la faculté des *règles*, on peut dire que la raison est la faculté des principes. Les propositions synthétiques *à priori* ou les principes purs de l'entendement ne doivent pas être confondus avec les principes proprement dits. La connaissance par principes rationnels est autre chose que la connaissance purement intellectuelle. L'entendement est la faculté de l'unité des phénomènes au moyen des règles; la raison est la faculté de l'unité des règles de l'entendement au moyen des principes : elle est à l'entendement ce que celui-ci est aux phénomènes.

Il y a deux espèces de syllogismes. Il y a d'abord des raisonnements où la conclusion se tire immédiatement de la proposition générale, et que Kant appelle conclusions ou syllogismes de l'entendement *(Verstandes-Schlüsse)*. Par exemple de cette proposition *tous les A sont B*, je conclus que *quelques A sont B*. Il y a ensuite le syllogisme rationnel ou proprement dit, qui affecte autant de formes qu'il y a de rapports possibles entre le sujet et l'attribut de la majeure :

il y a le syllogisme *catégorique*, le syllogisme *hypothétique* et le syllogisme *disjonctif*.

Une proposition étant donnée, la raison en cherche toujours la condition ou la règle, et elle tend ainsi à réduire les connaissances au plus petit nombre de principes, à la plus haute unité possible.

Mais la raison n'est-elle qu'une faculté logique, ou bien est-elle de plus une faculté réelle? Son office se borne-t-il à réduire en système les règles de l'entendement, comme celui-ci ramène à des notions générales la matière diverse de l'intuition; ou bien la raison en soi, la raison pure, renferme-t-elle *à priori* des principes synthétiques et quels sont ces principes?

L'usage logique de la raison nous fournit la réponse à cette question.

D'abord le raisonnement ne porte que sur des notions et des jugements et non sur des intuitions. L'unité à laquelle tend la raison, est donc essentiellement différente de l'unité de l'expérience. La loi de la causalité, par exemple, n'est pas un principe rationnel : elle est la condition intellectuelle de l'unité expérimentale et n'emprunte rien à la raison.

En second lieu la raison, comme faculté logique, cherche à s'élever à des conditions toujours plus générales, aux conditions des conditions, et tend vers l'unité absolue, à un principe suprême. Mais cette maxime logique qui pousse la raison vers la recherche de l'absolu, suppose en elle la présence de ce principe qu'*avec un fait conditionné ou relatif donné, est donnée aussi toute la série des conditions d'où il dépend*. Or ce principe de la raison pure est évidemment synthétique; car le relatif se rapporte, il est vrai, analytiquement à une condition quelconque, mais non à l'absolu. De ce principe et des propositions qui en résultent, l'entendement pur n'en sait rien, puisqu'il n'a jamais affaire qu'à des objets de l'expérience, dans laquelle il n'y a rien

d'absolu. Les propositions qui découlent de ce principe suprême de la raison pure, sont, quant aux phénomènes, *transcendantes*, tandis que les principes de l'entendement sont toujours *immanents*.

Or, rechercher la vérité objective de ce principe et l'usage qu'il est permis d'en faire pour la connaissance réelle des choses, tel est l'objet principal de la *dialectique transcendantale*, qui se divise en deux livres, le premier traitant des *concepts transcendants*, et le second des *raisonnements transcendants*.

Livre premier : Des concepts de la raison pure ou des *idées transcendantales*.

Le caractère général de ces concepts, c'est d'être toujours *raisonnés*, tandis que les concepts de l'entendement pur sont seulement *réfléchis*. Ces derniers sont *à priori*, parce qu'ils sont la condition, la forme intellectuelle de toute expérience, et rien ne les précède de quoi ils puissent être dérivés. Les concepts rationnels, ayant pour objet l'*absolu*, se rapportent à quelque chose à quoi toute expérience est subordonnée, et que l'expérience n'atteint pas. Ces concepts, qui sont dans la raison ce que les catégories sont dans l'entendement, Kant les appelle *idées transcendantales*, et il traite dans ce premier livre : 1° des *idées* en général; 2° des *idées transcendantales*; 3° du *système de ces idées*.

1. *Des idées en général*. Kant emprunte ce mot à Platon pour désigner une production de l'esprit qui non-seulement n'est pas tirée de l'expérience, mais qui la dépasse. Il donne à cette occasion l'échelle suivante des diverses espèces de *représentations*, terme générique équivalant à ce que Locke et Descartes appellent en général *idée*. La *perception* est une représentation accompagnée de conscience. Considérée comme modification du sujet, la perception est *sensation*;

considérée relativement à l'objet, la perception est *connaissance*. Celle-ci est ou connaissance par *intuition* (intuitus), ou connaissance par *concepts*. Le concept est ou *empirique* ou *pur*, et le concept pur, Kant l'appelle plus particulièrement *notion* (Begriff). Enfin un concept par notions qui va au delà de toute expérience possible, est un concept rationnel, une *idée*.

2. *Des idées transcendantales*. Les formes logiques du jugement ont fourni les catégories; celles du raisonnement serviront à déterminer les concepts rationnels *à priori*, les idées transcendantales.

On a vu que la fonction logique de la raison est de rechercher des conditions toujours plus générales, de tendre vers l'*inconditionné* ou l'absolu. Le syllogisme lui-même est un jugement déterminé *à priori* dans toute l'étendue de sa condition : *Caïus est mortel, parce que tous les hommes sont mortels*. Dans la conclusion d'un pareil raisonnement, on restreint un attribut à un objet particulier, après l'avoir pris, dans la majeure, sous une certaine condition, dans toute son universalité. A cette universalité correspond, dans la synthèse des intuitions, la totalité des conditions. Il résulte de là que le fondement de tout concept rationnel, de toute idée transcendantale, est la *totalité des conditions d'un conditionné donné*. Or, l'absolu ou l'inconditionné rendant seul possible la totalité des conditions, et la totalité des conditions étant toujours inconditionnée elle-même, il s'ensuit qu'on peut expliquer un concept rationnel pur, une *idée* en général, par le concept de l'absolu.

Autant il y a de catégories de *relation*, autant il y aura d'espèces de concepts rationnels purs, en sorte qu'il faudra chercher : 1° Un absolu de la synthèse *catégorique* dans un sujet; 2° un absolu de la synthèse *hypothétique* des membres d'une série; 3° un absolu de la synthèse *disjonctive* des parties d'un système. Il y a en effet autant d'espèces de syllo-

gismes proprement dits, dont chacun tend à l'inconditionné par des *prosyllogismes*[1]. Dans le raisonnement catégorique, on cherche un sujet qui ne soit plus lui-même attribut d'un autre sujet; dans le raisonnement hypothétique, une supposition qui ne suppose plus rien; enfin, dans le raisonnement disjonctif, un agrégat de membres d'une division, auquel rien ne manque plus pour la division complète d'une notion.

L'absolu est donc le titre commun de tous les concepts rationnels purs, dont l'objet est de saisir la totalité absolue dans la synthèse des conditions, de s'élever à l'unité rationnelle des phénomènes, à laquelle l'entendement ne peut atteindre. Ces concepts sont des *idées transcendantales*, auxquelles rien ne correspond dans l'expérience, mais qui ne sont pas non plus de vaines fictions, puisqu'elles résultent de la nature même de la raison.

3. *Système des idées transcendantales*. Comme on l'a vu, les concepts purs ont en général pour but l'unité synthétique des représentations, et les idées transcendantales ont pour fin l'unité synthétique absolue de toutes les conditions. Or, il n'y a que trois rapports possibles des représentations en général, à savoir : 1° le rapport au sujet; 2° le rapport aux objets comme phénomènes; 3° le rapport à la totalité des choses, comme objets de la pensée en général. Il y aura donc trois classes d'idées transcendantales, qui donnent naissance à autant de parties de la science rationnelle : la première, qui a pour objet l'unité absolue du sujet, donne lieu à la *psychologie;* la seconde, qui se rapporte à l'unité absolue de la série des conditions du monde phénoménal, produit la *cosmologie;* la troisième enfin, qui a pour objet l'unité absolue de la condition suprême de tout ce qui est,

[1] On sait qu'on appelle ainsi en logique un raisonnement destiné à en préparer un autre, et servant à remonter à une condition plus élevée, à un principe plus haut.

donne naissance à la *théologie*. Ces trois sciences sont le produit pur de la raison, ou si l'on veut des problèmes de la raison pure.

Il y a d'une de ces trois sciences à l'autre une sorte de gradation : il y a de la connaissance de soi à la science de l'univers, et de celle-ci à l'idée de Dieu, un progrès naturel, semblable à celui des prémisses d'un raisonnement à la conclusion.

La déduction des idées transcendantales ne saurait être *objective*, comme celle des catégories, qui se rapportent aux objets, mais purement *subjective*, en ce qu'on peut montrer seulement qu'elles ont leur source dans la nature même de la raison, que la raison s'y porte invinciblement.

Avant de pousser plus loin notre analyse, nous allons résumer cette première partie de la dialectique transcendantale, et présenter quelques observations, qui serviront en même temps d'introduction au second livre, consacré à la critique de l'ancienne métaphysique.

La raison, séduite par la portée en apparence transcendante de certains principes, s'élève par la dialectique dans la région des choses intelligibles, et prétend, à leur égard, à une connaissance positive. La dialectique transcendantale a pour objet de montrer que cette prétention est l'effet d'une illusion rationnelle, et que c'est vainement que nous aspirons à une pareille connaissance.

Le mot *raison* a plusieurs acceptions dans le langage de Kant. Il résulte du titre même de l'ouvrage que nous analysons, qu'il appelle d'abord ainsi la faculté de connaître en général, y compris la sensibilité externe et interne, et ensuite plus spécialement la faculté de connaître par la pensée. Dans cette acception il oppose la raison aux sens : elle doit régner sur eux, dit-il, comme le souverain règne sur son peuple, mais elle n'est rien sans leur concours. Prise ainsi, la raison est synonyme d'entendement, d'intelligence. Par *raison pure*,

ou plutôt par *raison théorique pure*, Kant entend la faculté de connaître en soi, avec tout ce qu'il y a en elle d'éléments intellectuels primitifs ou *à priori*, et puis la faculté même de la connaissance *à priori*. De là il est amené à appeler celle-ci connaissance rationnelle, de telle sorte qu'en définitive, la raison comme faculté de la connaissance *à priori*, est distincte de l'entendement comme faculté des notions expérimentales.

D'un autre côté l'*entendement* (intellectus), qui, dans son acception générale, est synonyme de raison, et qui en soi est l'activité de l'esprit appliquée à connaître, se compose de trois facultés distinctes quant à leurs produits, savoir : l'*entendement* dans un sens restreint, ou la faculté des notions, le *jugement* et la *raison*, la faculté de raisonner. On voit d'après cela comment la raison peut être à la fois considérée comme identique avec l'entendement, et lui être coordonnée ou opposée comme faculté spéciale. C'est dans ce dernier sens qu'est pris le mot raison dans la *Dialectique transcendantale*.

La *raison* est la faculté des *principes*, dit Kant. Raisonner, c'est à la fois descendre des principes aux conséquences et remonter des conséquences aux principes; mais la raison est spécialement cette dernière fonction, la recherche des principes, des raisons, des conditions, des causes. Déjà, comme simple faculté logique, la raison travaille à réduire les connaissances au plus petit nombre de principes, à tout ramener à la plus haute unité possible.

Cette unité à laquelle tend la raison est toute différente de celle de l'expérience. Celle-ci porte sur les faits, celle-là sur les notions. C'est par là que la raison devient la source de conceptions qui lui sont propres, et son usage logique même, qui la porte à s'élever jusqu'à la condition absolue de toute connaissance, nous conduit à supposer en elle *à priori* ce principe synthétique : *Avec un fait est donné toute la série des conditions dont il dépend*. Ce principe suprême de la raison pure, qu'on peut appeler le principe de l'*absolu*, est

la source de concepts et de raisonnements d'une apparence transcendante. La dialectique transcendantale a pour objet d'examiner la réalité de ces concepts et de ces raisonnements.

Les concepts rationnels ou les *idées* transcendantales, qui ont pour objet l'absolu ou l'*inconditionné*, sont dans la raison ce que les catégories sont dans l'entendement. Les *idées* de Kant n'ont de commun avec celles de Platon que de n'être pas tirées de l'expérience. Elles sont de trois classes, comme les formes du syllogisme, et leur réalisation donne lieu à la psychologie, à la cosmologie et à la théologie rationnelles.

Il est de la nature de la raison de tendre vers l'absolu par des raisonnements analytiques. Les idées de l'*âme*, comme sujet absolu ou comme substance, de l'*univers*, comme totalité absolue de toutes les choses phénoménales, de *Dieu*, comme l'être des êtres, comme condition suprême et totalité virtuelle de tout ce qui existe, ne sont qu'un produit des habitudes logiques de la raison.

Dans une série de propositions catégoriques, formant ensemble ce qu'on appelle un *sorite* ou un polysyllogisme abrégé, lorsqu'on remonte des conséquences aux principes, le sujet de la première proposition devient l'attribut de la seconde, le sujet de celle-ci l'attribut de la troisième, et ainsi de suite. La raison trouve dans l'être pensant un sujet qui n'est plus attribut lui-même, un sujet absolu : c'est ce que Fichte exprimera par la formule A = A, moi = moi. Selon Kant, l'idée de l'âme, comme substance, serait fondée dans la forme du syllogisme catégorique. Mais on ne voit pas trop comment l'idée de l'âme, comme d'une substance distincte du corps, d'une substance pensante, a pu naître du besoin qu'éprouve la raison d'arriver par l'analyse à un sujet logique absolu, ou plutôt à une cause dernière, à un premier principe, à une proposition absolument première.

On ne conçoit pas davantage comment la forme du raisonnement hypothétique peut conduire à l'idée de l'univers,

comme unité absolue de toutes les choses, considérées comme une série de conditions données. Enfin l'idée de *Dieu*, de l'être le plus parfait, le plus réel *(entis realissimi)*, comme condition absolue de tous les objets de la pensée en général, ne correspond pas plus à la forme du syllogisme disjonctif que celle de l'univers ne correspond à la forme du syllogisme conditionnel. Les éléments de l'idée de Dieu sont fournis sans doute par la raison, par la nature raisonnable de l'homme, mais non par le raisonnement seul, et encore moins par le seul raisonnement disjonctif, ou par la seule forme de ce raisonnement : elle n'est pas plus que l'idée de l'âme un simple produit logique.

Cette déduction des idées, développée dans le livre suivant, tend à démontrer qu'elles sont des productions purement logiques, n'ayant pour objets que des êtres de raison; qu'elles sont nées uniquement du besoin intellectuel de réduire les connaissances à l'unité absolue, unité du sujet, unité des objets, unité du tout. C'est sur cette théorie qu'est fondée toute la critique que Kant va faire de la psychologie, de la cosmologie et de la théologie rationnelles.

CHAPITRE IX.

SUITE DE L'ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE. LIVRE DEUXIÈME DE LA DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE : DES RAISONNEMENTS TRANSCENDANTS, OU DES SYLLOGISMES DE LA RAISON PURE. — CHAPITRE PREMIER : DES PARALOGISMES DE LA RAISON PURE, OU DE LA PSYCHOLOGIE RATIONNELLE.

Quoique les *idées* soient fondées sur la nature de la raison, nous n'avons aucune connaissance de leurs objets, dont la réalité demeure théoriquement problématique. Séduits par une illusion rationnelle inévitable, nous attribuons à ces idées une réalité objective. Cette illusion est le produit de faux

raisonnements et d'illusions auxquels la raison est portée naturellement.

D'abord elle conclut faussement de l'unité de la notion transcendentale du sujet à son unité réelle et absolue : c'est ce que Kant appelle le *paralogisme de la raison*.

Une seconde espèce de raisonnements est fondée sur l'idée transcendantale de la totalité absolue de la série des conditions d'un phénomène donné; et comme la raison s'engage ici dans une suite de syllogismes contradictoires, Kant appelle ces raisonnements les *antinomies de la raison pure*.

Enfin, de la totalité des conditions nécessaires pour la pensée des objets en général, la raison conclut à l'unité synthétique absolue de toutes les conditions des choses possibles : c'est ce que Kant appelle l'*idéal de la raison pure*.

De là la division du second livre de la *Dialectique transcendantale*, selon les trois sortes d'idées rationnelles, en trois chapitres, qui traitent le premier des *Paralogismes* de la raison pure, ou de la *Psychologie*, le second des *Antinomies* de la raison pure, ou de la *Cosmologie*, et le troisième de l'*Idéal* de la raison, ou de la *Théologie* rationnelle.

Des Paralogismes de la raison pure, ou critique de la Psychologie.

Le concept *je pense* accompagne tous les autres concepts. Toute pure qu'elle est, cette proposition implique la distinction de deux sortes d'objets, à savoir le moi pensant ou l'âme, objet du sens interne, et les corps, objets des sens externes. Le moi, comme être pensant, est l'objet de la psychologie rationnelle. Cette science devra donc reposer tout entière sur la seule proposition, ou l'aperception pure *je pense*. On ne peut, sans la dénaturer, y introduire le moindre élément tiré de l'expérience interne.

Je pense : tel est le texte unique de la psychologie méta-

physique. Or, en appliquant les catégories à l'âme, comme être pensant, on obtient les quatre propositions suivantes, qui sont le fondement de toute la psychologie :

1° L'âme est une substance ;

2° Elle est simple dans sa qualité ;

3° Elle est numériquement une ou identique ;

4° Elle est en rapport avec les choses extérieures.

De là sont déduits tous les concepts de la psychologie pure.

La notion de *substance*, comme objet seulement du sens interne, fournit le concept d'*immatérialité;* de sa simplicité on conclut à son *incorruptibilité;* enfin de son identité, comme substance intellectuelle, à sa *personnalité* : ensemble les trois premières déterminations donnent l'idée de *spiritualité*. Par la quatrième, on conçoit le rapport de l'âme avec le corps, et par cela même la substance pensante se présente comme le principe de la vie animale, laquelle étant limitée par la spiritualité, donne l'idée de l'*immortalité*.

Les quatre propositions fondamentales de la psychologie rationnelle sont le produit d'autant de paralogismes. En effet, l'unique fondement de cette science est la représentation vide en soi du *moi*, qui n'est que le sujet transcendantal de la pensée, un *inconnu*, dont je n'ai nulle notion si ce n'est que je sais qu'il pense. Pour pouvoir le connaître, il faudrait que j'en eusse l'intuition, puisque toute connaissance suppose un objet donné, et ensuite déterminé par la pensée. Je ne puis donc me connaître moi-même par cela seul que j'ai conscience de moi comme être pensant, et recourir pour aller au delà au sens interne, c'est sortir de la psychologie purement rationnelle.

Après cette objection générale, Kant fait ainsi la critique des quatre propositions principales de la psychologie pure.

1° Il est certain que le moi est toujours le sujet qui détermine le rapport dans tous les jugements, qu'il est bien

réellement sujet; mais de là il ne s'ensuit pas que je sois, comme objet, un être subsistant par lui-même, une *substance*. Pour constituer cette notion, il faut d'autres données que le *seul fait de la pensée*.

2° De la seule analyse du concept de *pensée* il résulte bien que le moi de l'aperception est un sujet logiquement et numériquement simple; mais cela ne veut pas dire que le moi pensant soit une *substance simple*, ce qui serait une proposition synthétique que rien ne justifie.

3° De l'identité du sujet pensant on ne peut légitimement conclure à celle du moi comme objet d'intuition, ou à l'identité de la personne qui a conscience de l'identité de sa propre substance. Pour cela il faudrait le concours de plusieurs jugements synthétiques, fondés sur des intuitions qui ne sont point données dans la seule conscience de l'identité du sujet pensant.

4° Enfin je distingue sans doute ma propre existence, comme être pensant, des choses extérieures; mais je ne sais point par là si cette conscience de moi serait possible sans l'intuition des choses hors de moi, et si je pourrais exister uniquement comme être pensant. Il résulte de tout cela que la seule analyse de la conscience du moi, comme sujet pensant, ne m'apprend absolument rien sur moi-même comme objet. Pour infirmer cette critique, il faudrait pouvoir établir *à priori* que tous les êtres pensants sont en soi des substances simples, personnelles, immatérielles. Une pareille démonstration nous placerait dans la région des noumènes. Cette proposition : *Tout être pensant est comme tel une substance simple*, est synthétique et *à priori; synthétique* en ce qu'elle accorde au sujet un attribut qui n'y est pas renfermé immédiatement, et *à priori*, en ce qu'elle ne se fonde sur aucune expérience. Il y aurait donc, si elle était prouvée, outre les jugements synthétiques *à priori*, qui sont la condition de l'expérience, des propositions synthétiques *à priori* concer-

nant les choses intelligibles. S'il en était ainsi, l'ancien dogmatisme triompherait de la *critique*.

Examinons cette prétention.

Dans toute la psychologie rationnelle domine un paralogisme, qui peut se formuler ainsi :

Ce qui ne peut être pensé que comme sujet, n'existe pas autrement que comme sujet, et par conséquent est substance.

Or, un être pensant, considéré uniquement comme tel, ne peut être pensé que comme sujet.

Donc il n'existe que comme tel, c'est-à-dire, comme substance.

Le vice de ce raisonnement est ce que les logiciens appellent une conclusion *per sophisma figuræ dictionis*. Le mot *pensée* a un autre sens dans la mineure que dans la majeure. En effet, dans la majeure il est question d'un être qui, à tous égards, et par conséquent aussi comme objet de l'intuition, ne peut être conçu que comme sujet; la pensée y est prise comme se rapportant à un objet en général. Dans la mineure au contraire, il ne s'agit du même être qu'autant qu'il se considère lui-même comme sujet, et que relativement à l'unité de conscience, et non comme objet d'intuition : la pensée y est prise subjectivement. On ne peut donc rien conclure de ces prémisses quant à l'existence du moi comme objet. De l'unité logique de la conscience du moi, comme être pensant, je ne puis pas conclure à son unité objective, puisqu'il n'est pas démontré *à priori* que tout être pensant soit nécessairement une substance simple.

On démontrait ordinairement l'immortalité de l'âme par sa simplicité. Mais l'âme, bien que considérée comme simple, ne peut-elle pas s'évanouir, s'éteindre pour ainsi dire? Mendelssohn, dans son *Phédon*, a soutenu qu'un être simple ne saurait être diminué et perdre insensiblement son existence, attendu que dans ce cas il n'y aurait aucun temps entre le moment où il existe et celui où il a cessé d'exister, ce qui

est impossible. A cet argument Kant oppose que, tout en admettant que l'âme, comme être simple, n'a pas une grandeur *extensive*, il faut au moins lui reconnaître une grandeur *intensive*, un degré de réalité quant à toutes ses facultés et à toute son existence, degré qui peut diminuer insensiblement, de telle sorte que cette prétendue substance, dont la persistance n'est pas assurée autrement, pourrait finir par être réduite au néant, non par décomposition, mais par une *rémission* continue des forces, par un affaiblissement graduel de la conscience. Ainsi la persistance absolue de l'âme demeure indémontrable, bien que cette identité permanente soit un fait pendant la vie.

Nulle spéculation ne peut expliquer la nature de l'âme comme substance à part. Et comment serait-il possible, par l'unité de conscience que nous n'admettons que parce qu'elle est indispensable pour expliquer l'expérience, d'aller au delà de toute expérience, et de déterminer *à priori*, non-seulement notre nature à nous, mais encore celle de tous les êtres pensants en général?

Il n'y a donc point de psychologie rationnelle comme doctrine, mais seulement un enseignement, une *discipline*, qui pose, quant à la nature de l'âme, des limites infranchissables à la spéculation, et qui l'empêche d'un côté de s'abandonner au matérialisme, et de l'autre de se perdre dans un spiritualisme qui est sans base pour nous dans cette vie.

C'est donc d'une méprise de la raison qu'est née la psychologie rationnelle. Séduite par une illusion inévitable, la raison réalise l'unité de conscience, en la prenant pour une intuition objective, à laquelle dès lors elle n'hésite pas à appliquer la catégorie de substance. Dans l'unité de conscience nul objet n'est donné comme substance. Penser, sans doute, c'est exister; mais si l'existence est donnée dans la pensée, le mode de cette existence n'y est point donné.

Ainsi s'évanouit comme une illusion la prétention d'arriver

par la spéculation à une connaissance transcendante de la nature de l'âme. Mais si nous renonçons à la psychologie rationnelle, telle qu'on l'a faite, c'est sans préjudice du droit d'établir la foi en la vie future par les principes de la raison pratique. Aucune des autres preuves de l'immortalité de l'âme, n'est compromise. Au contraire, devenues indépendantes des arguments spéculatifs, toujours remis en question, elles n'en seront que plus claires, plus sûres, plus puissantes.

Pour ce qui est du commerce de l'âme avec le corps, quoique cette question ne soit pas du domaine de la psychologie métaphysique, la critique n'est pas embarrassée pour la résoudre. Ce qui fait la difficulté de la solution de cette question, c'est la supposition que le corps et l'âme sont de nature entièrement hétérogène. Mais si l'on considère que ces deux genres d'objets ne diffèrent pas intrinsèquement; qu'ils diffèrent seulement en tant que les corps apparaissent à l'âme comme étant hors d'elle, et que les choses prises en soi ne sont peut-être pas si différentes de l'objet du sens interne, alors la difficulté s'évanouit, et il ne reste plus à résoudre d'autre question que celle de savoir comment en général il peut y avoir commerce entre les substances, question étrangère à la psychologie, et au-dessus de la connaissance humaine.

CHAPITRE X.

SUITE DE L'ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE. LIVRE II DE LA DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE; CHAPITRE II, DE L'ANTINOMIE DE LA RAISON PURE, OU CRITIQUE DE LA COSMOLOGIE RATIONNELLE.

Nous avons vu dans la critique de la psychologie que, si la raison se trompe inévitablement sur la nature de l'âme, du moins l'illusion qui donne lieu à son erreur, ne justifie en rien le système contraire. Il en est tout autrement en *cosmologie*. Ici la dialectique transcendantale n'établit pas une

seule proposition dont l'adverse ne puisse se soutenir avec une égale évidence. Le raisonnement s'engage ici naturellement dans une série de contradictions et d'antithèses, produits d'une sorte d'antinomie, qui se manifeste dans les lois même de la raison pure.

Après cette observation préliminaire, Kant commence par exposer le système des idées cosmologiques, pour en faire ensuite la critique.

1. Dans la production des *idées*, la raison ne fait, selon Kant, qu'affranchir les notions pures des bornes de l'expérience, en s'élevant à l'absolu, conformément à ce principe rationnel : *Un conditionné étant donné, toute la série de ses conditions est donnée avec lui, et par conséquent est donné aussi l'inconditionné absolu.* Les idées ne sont donc autre chose que les catégories étendues jusqu'à l'absolu. Mais il n'y a que les catégories où la synthèse forme une série de conditions subordonnées, qui soient propres à fournir des *idées*. La totalité absolue n'est exigée par la raison que pour la série ascendante des conditions, et non pour la série descendante des conséquences.

Si l'on appelle *régressive* la synthèse d'une série de conditions remontant d'un point donné aux antécédents, et *progressive*, une série descendant d'un phénomène donné à ses conséquences, on peut dire que les *idées cosmologiques* ont pour objet la *totalité de la synthèse régressive des conditions*. S'occuper des conséquences, ce n'est point un problème nécessaire de la raison.

Maintenant, pour conformer la table des idées cosmologiques à celle des catégories, nous commencerons par les deux *quantités* primitives de toute intuition : le *temps* et l'*espace*. Le temps est une série et la condition formelle de toutes les séries. Tout le passé est la condition nécessaire du présent. Dans l'espace il n'y a point de série, toutes ses parties étant à la fois et coordonnées entre elles; mais la

synthèse y est néanmoins successive quant à l'*appréhension*, et forme ainsi également une série. Toute partie de l'espace étant limitée par une autre, est à considérer comme *conditionné* par celle-ci. On peut donc aussi bien s'enquérir de la totalité des conditions d'un phénomène dans l'espace que de la totalité de ses conditions dans le temps.

Ensuite la réalité dans l'espace, la matière phénoménale, est un conditionné, dont les parties sont les conditions intrinsèques, les parties des parties, les conditions éloignées, de sorte que, sous ce rapport aussi, il y a lieu à une synthèse *régressive*, dont la raison recherche la totalité absolue. Elle ne peut y parvenir qu'à l'aide d'une division complète, d'une décomposition qui ne s'arrête qu'au néant, ou du moins à quelque chose qui n'est plus matière, savoir le simple.

Les catégories de *substance* et d'*accident* ne peuvent pas fournir des *idées transcendantales*; les accidents étant seulement coordonnés entre eux, ne forment pas une série; ils ne sont pas subordonnés à la substance, mais en constituent la manière d'être. La notion de *substantialité* n'est pas une *idée*, mais une abstraction. La catégorie de causalité offre au contraire une série de conditions d'un effet donné, et dont la raison recherche la cause absolue. Enfin les notions du *possible*, du *réel* et du *nécessaire* n'offrent aucune série, si ce n'est en tant seulement que le contingent, comme corrélatif du nécessaire, doit toujours être considéré dans l'existence comme conditionné, et par conséquent nous adresse à une condition qui le rende possible, et qui elle-même suppose une autre condition, jusqu'à ce que la raison trouve, dans la totalité de cette série de conditions, le *nécessaire absolu*.

Il n'y a donc que quatre *idées cosmologiques* :

1° La totalité absolue de la composition de l'ensemble donné de tous les phénomènes;

2° La totalité absolue de la division d'un ensemble donné dans le phénomène;

3° La totalité absolue de l'origine d'un phénomène en général;

4° La totalité absolue de la dépendance de l'existence de ce qui est variable dans le phénomène.

L'absolu auquel tend la raison, on peut le concevoir comme consistant dans la série tout entière, de telle sorte que tous les membres, quoique conditionnés chacun pris à part, seraient pris ensemble l'absolu, ou bien l'absolu ne serait que cette partie de la série à laquelle tout le reste est subordonné. Dans le premier cas, la *régression* serait virtuellement infinie; dans le second cas, il y a pour chaque série un *premier*, qui est, quant au temps, *le commencement du monde;* quant à l'espace, *la limite de l'univers;* quant à la divisibilité d'un tout circonscrit, *le simple;* quant aux causes, *l'activité spontanée absolue* ou *la liberté*, et quant à l'existence des choses variables, *la nécessité absolue*.

Le monde est le total mathématique des phénomènes et la totalité de leur synthèse. Ce même monde est appelé *nature*, en tant qu'il est considéré comme un tout dynamique et que l'on n'en a en vue que l'unité phénoménale.

Les idées dont il s'agit ici, sont appelées *cosmologiques*, parce que le monde est l'ensemble des phénomènes, la totalité absolue des choses existantes. Les deux premières, qui ont pour objet l'absolu mathématique, Kant les désigne spécialement sous le nom de *concepts cosmiques*, et les deux autres, qui portent sur l'absolu dynamique, il les appelle *concepts physiques transcendants*.

2. Sous le nom d'*Antithétique transcendantale*, Kant recherche la nature de ce qu'il appelle l'*Antinomie de la raison pure*, quant aux idées cosmologiques. Cet examen porte sur ces trois questions :

1° Quelles sont les propositions où éclate inévitablement cette antinomie? — 2° Quelles en sont les causes? — 3° Par quel moyen la raison peut-elle sortir de ces contradictions?

Les antinomies sont le produit naturel d'une illusion rationnelle, qui subsiste même après avoir été reconnue pour telle, à peu près comme les illusions d'optique continuent à tromper les yeux alors même qu'elles n'égarent plus le jugement.

C'est par ces propositions antithétiques que la métaphysique est devenue l'arène de discussions interminables. La *critique*, ne se passionnant pour aucune des causes défendues avec des armes égales, examine si une solution quelconque et définitive est possible. Elle aboutira tantôt à mettre hors de cour les deux partis, tantôt à les concilier ensemble.

L'ordre des *antinomies* est le même que celui des *idées*.

Première antinomie.

THÈSE.	ANTITHÈSE
Le monde a commencé dans le temps, et il est limité quant à l'espace.	*Le monde n'a ni commencement ni limite; il est infini et quant au temps et quant à l'espace.*

Preuve de la thèse.

Si l'on suppose que le monde n'a pas commencé, il s'ensuit qu'à chaque instant donné, une éternité s'est écoulée et avec elle une série infinie d'états successifs. Or, l'infinité d'une série consiste précisément en ce qu'elle ne peut jamais être terminée par une synthèse successive. Donc une série cosmique infinie qui se serait écoulée est impossible : donc le monde a nécessairement commencé d'exister.

Si l'on suppose, en second lieu, que le monde est infini quant à l'espace, le monde sera un tout infini de choses coexistantes. Or, une grandeur qui n'est pas donnée dans l'intuition comme étant renfermée en de certaines limites, nous ne pouvons la concevoir que par la synthèse des parties, et la totalité d'une pareille grandeur ne peut se concevoir que par une synthèse complète, ou par l'addition répétée de

l'unité à elle-même. Donc, pour concevoir le monde, remplissant tous les espaces, comme un tout, il faudrait pouvoir considérer la synthèse successive des parties d'un monde infini comme complète, ce qui veut dire qu'un temps infini devrait être considéré comme écoulé dans l'énumération de toutes les choses coexistantes, ce qui est impossible. Par conséquent, un agrégat infini de choses réelles ne peut pas être conçu comme un tout donné, ni comme donné en même temps. Donc le monde n'est pas infini quant à l'espace.

Preuve de l'antithèse.

Qu'on suppose, en effet, que le monde ait commencé d'être, le commencement étant une existence précédée d'un temps où le monde n'était pas, il y aurait eu un temps vide. Or, dans un temps vide, rien ne peut commencer d'être. Par conséquent, des séries de choses peuvent bien commencer dans le monde, mais l'univers lui-même ne peut avoir commencé : il est donc éternel quant au passé.

Si, pour la seconde partie de la proposition, on admet le contraire, savoir que le monde est fini dans l'espace, il s'ensuivra qu'il est placé dans un espace vide illimité. Il y aurait ainsi non-seulement un rapport des choses entre elles, mais encore un rapport des choses à l'espace. Mais le monde étant le tout absolu, hors duquel il n'y a rien qui lui soit corrélatif, le rapport du monde à l'espace vide est un rapport au néant. Un tel rapport, et par conséquent la limitation du monde par l'espace, n'est rien : donc le monde est infini quant à l'espace.

Deuxième antinomie.

THÈSE.	ANTITHÈSE.
Toute substance composée se compose de parties simples, et il n'existe que le simple et ce qui en est composé.	*Nulle chose composée ne se compose de parties simples, et dans le monde il n'existe rien de simple.*

Preuve de la thèse.

Si les substances ne se composent pas de parties simples, si l'on fait abstraction de toute composition, il ne reste plus ni partie composée, ni partie simple, plus rien, partant plus de substance. Ainsi de deux choses l'une : ou il est impossible de supprimer par la pensée toute composition, ou bien, après en avoir fait abstraction, il faut qu'il reste quelque chose de non composé, de simple. Mais dans le premier cas le composé ne consisterait plus non plus en substances, puisque dans celles-ci la composition n'est qu'une relation accidentelle de substances, sans laquelle, en tant que permanentes, elles doivent pouvoir subsister. Ce premier cas étant contraire à la supposition, il ne reste que le second, savoir que le composé substantiel se compose de parties simples. De là il résulte que toutes les choses sont au fond des êtres simples, que leur composition n'en est que la condition extérieure, et que la raison doit considérer les substances élémentaires comme des êtres simples, sujets primitifs de toute composition.

Preuve de l'antithèse.

Supposons qu'une chose composée comme substance consiste en parties simples. Toute composition, ainsi que tout rapport extérieur n'étant possible que dans l'espace, il faudra que l'espace se compose d'autant de parties que le composé qui l'occupe. Or, l'espace ne se compose pas de parties simples, mais d'espaces. Donc chaque partie du composé doit occuper un espace; donc le simple occupe un espace. Mais toute réalité dans l'espace renfermant une diversité d'éléments qui sont les uns en dehors des autres, c'est-à-dire un composé, il s'ensuivrait que le simple serait un composé réel, ce qui implique.

Quant à la seconde partie de l'antithèse, selon laquelle il n'y a rien de simple dans le monde, elle est prise ici en ce sens que l'existence du simple absolu n'est qu'une *idée*, dont la réalité objective ne saurait être prouvée pour aucune expérience possible.

Troisième antinomie.

THÈSE.	ANTITHÈSE.
La causalité physique n'est pas la seule par laquelle nous puissions expliquer les phénomènes. Pour les expliquer complétement, il faut en outre admettre une causalité par liberté.	*Il n'y a point de liberté : tout dans le monde arrive uniquement d'après les lois nécessaires de la nature.*

Preuve de la thèse.

Si l'on admet qu'il n'y a d'autre causalité que la causalité physique, dès lors tout ce qui arrive suppose un état antérieur duquel il dérive nécessairement selon une règle déterminée. Or, il faut bien que cet état antérieur soit lui-même quelque chose qui soit devenu dans le temps ce qu'il n'était pas antérieurement. La cause par laquelle quelque chose arrive, est à son tour un fait qui suppose une cause antérieure et ainsi à l'infini. Si donc tout arrive suivant les seules lois de la nature, il n'y a jamais eu de commencement absolu. Or, c'est en cela précisément que consiste la loi physique, que rien n'arrive sans une cause suffisante et déterminée *à priori*. Par conséquent, la proposition qui veut que toute causalité soit physique, prise dans son universalité, se contredit elle-même : donc elle n'est pas vraie.

Il s'ensuit qu'il faut admettre une causalité première, une spontanéité absolue de causes, ayant puissance de commencer par elle-même une série de phénomènes, une *liberté transcendantale.*

Preuve de l'antithèse.

Posez qu'il y ait une liberté dans le sens transcendantal, une causalité particulière douée de la puissance de commencer absolument une série de phénomènes, et il faudra admettre que cette causalité elle-même commence d'une manière absolue, de telle sorte, que rien ne précède qui en détermine l'action selon des lois constantes. Mais tout commencement d'action suppose au moins un état de la cause encore inactive, et un premier commencement dynamique de l'action suppose un état qui ne soit avec l'état précédent de la même cause dans aucun rapport de causalité et n'en résulte d'aucune manière. La liberté transcendantale est donc en opposition avec la loi de causalité, et une pareille connexion des états successifs de causes différentes, qui ne se rencontre nulle part et qui ne permet aucune unité d'expérience, n'est qu'une *idée*, un être de raison.

Quatrième antinomie.

THÈSE.	ANTITHÈSE.
Pour expliquer l'univers, il faut admettre un être absolument nécessaire qui en soit ou une partie ou la cause.	*Il n'existe aucun être absolument nécessaire, ni dans le monde, comme en faisant partie, ni hors du monde, comme sa cause.*

Preuve de la thèse.

Le monde sensible renferme une série de changements; tout changement est soumis à une condition qui le précède dans le temps. Or, tout conditionné donné suppose, quant à son existence, une série complète de conditions qui remonte jusqu'à l'absolu, seul nécessaire. Il existe donc quelque chose d'absolument nécessaire. Cet absolu-nécessaire appartient lui-même au monde sensible; car il est impossible que la série des phénomènes tire son origine de quelque chose qui

serait hors du monde. Le commencement d'une succession ne pouvant être déterminé que par ce qui le précède dans le temps, il est évident que la condition suprême du commencement d'une suite de changements devait exister dans le monde quand celle-ci n'était pas encore. Ainsi donc la causalité de la cause nécessaire des changements, et partant cette cause elle-même, appartient à un temps et au monde phénoménal; elle ne peut donc se concevoir à part du monde sensible. Il y a, par conséquent, dans l'univers quelque chose d'absolument nécessaire, que ce soit la série cosmique elle-même, ou une partie seulement de cette série.

Preuve de l'antithèse.

Supposez que le monde soit lui-même l'être nécessaire, ou qu'il y ait dans le monde un être pareil, alors de deux choses l'une: ou il y a dans la série de ses changements un commencement absolument nécessaire et partant sans cause, ce qui est contraire à la loi dynamique selon laquelle tous les phénomènes sont déterminés dans le temps; ou bien la série est sans commencement aucun, elle est nécessaire et absolue dans son ensemble, quoique contingente et conditionnée dans chacune de ses parties, ce qui implique, puisque l'existence d'une multiplicité de choses ne peut être nécessaire, lorsqu'aucune de ses parties n'existe nécessairement.

Si, d'un autre côté, on suppose hors du monde une cause absolument nécessaire, cette cause, comme anneau suprême de la chaîne des causes phénoménales, serait le commencement de ces dernières et de leur série. Mais dans ce cas, elle commencerait à agir, sa causalité tomberait dans le temps, et par conséquent ferait partie du monde phénoménal, ce qui est contraire à la supposition. Donc il n'y a ni dans le monde, ni en dehors du monde, un être absolument nécessaire.

C'est ainsi que la raison, dans les questions les plus élevées

et les plus importantes, arrive par la même dialectique à des propositions toutes contraires, à des résultats tout opposés.

3. Il faut voir de quel côté est l'*intérêt de la raison* dans ce conflit de la dialectique. Il n'y a pas certes de plus grandes questions que celles dont il s'agit ici : L'univers est-il éternel, infini? existe-t-il quelque part, y a-t-il en moi-même une unité indivisible, indestructible, ou tout est-il divisible et périssable? L'homme est-il libre dans ses actions, ou, comme dans les autres êtres, tout en lui est-il soumis aux lois de la nature? Enfin la série complète des choses, leur ordre naturel suffit-il pour les expliquer, ou faut-il pour cela admettre une cause souveraine de l'univers? Quel mathématicien ne donnerait volontiers toute sa science pour la solution définitive de ces questions? Malheureusement la raison ne peut ni les résoudre dans un seul sens, ni renoncer à toute solution. Dans cet embarras, il ne lui reste qu'à rechercher la cause de ses propres contradictions, et s'il résultait de cet examen qu'il faut abandonner d'orgueilleuses prétentions, l'empire de la raison sur l'entendement et les sens n'en serait peut-être que mieux assuré.

Avant de nous livrer à cet examen, voyons, dans cette lutte d'arguments également plausibles, de quel côté nous porterait notre intérêt, l'intérêt de la raison. Cet examen expliquera en même temps pourquoi il y a plus de passion d'un côté que de l'autre, et pourquoi l'un des deux systèmes a été constamment repoussé par la majorité des penseurs et par la politique.

L'argumentation de l'antithèse repose sur une maxime unique, celle de l'*empirisme pur*, tandis que celle de la thèse se fonde en outre sur des principes intellectuels : on peut appeler ce dernier système le *dogmatisme* de la raison pure.

Or, du côté du dogmatisme il y a d'abord un *intérêt pratique* qu'épousent volontiers tous les hommes sensés et bien intentionnés, cette doctrine étant la base de toute religion

et de toute morale, que l'antithèse semble au contraire menacer.

L'intérêt spéculatif est également de ce côté; car les idées transcendantales de la thèse fournissent le moyen d'expliquer *à priori* toute la chaîne des conditions, en la rattachant à l'absolu, tandis que l'antithèse n'arrive jamais à un point de repos définitif.

Ce système a de plus l'avantage de la popularité. Le sens commun admet sans difficulté l'idée d'un commencement absolu de toute synthèse, lequel lui offre un point de départ solide et commode, tandis que dans cette ascension infinie de l'antithèse d'un conditionné à la condition, il a toujours un pied en l'air et ne trouve à se reposer nulle part.

D'un autre côté, si l'empirisme pur de l'antithèse blesse l'intérêt moral, en revanche il est plus favorable à la science que le dogmatisme. Il promet à l'entendement d'étendre ses connaissances à l'infini. Il n'admet d'autre autorité que celle des faits, et ne reconnaît pour définitive aucune limite de l'expérience actuelle.

Si l'empirisme se contentait de rappeler à la raison qu'il n'y a pas pour elle de savoir réel au delà de l'expérience et de lui recommander de la modération, il pourrait fort bien se concilier avec la foi dans ces *hypothèses intellectuelles* qu'invoque nécessairement la raison pratique. Mais lorsque, à l'égard de ces *idées*, l'empirisme devient dogmatique lui-même, en niant hardiment ce qui est au delà de sa portée, il mérite un blâme d'autant plus sévère qu'il porte à la morale une préjudice funeste.

Pour ce qui est de l'intérêt du sens commun, quant à l'empirisme, on peut s'étonner que ce système soit si peu populaire. Kant explique ce fait de la manière suivante : « On trouve plus commode, dit-il, de se perdre dans de vagues idées que de chercher à s'instruire véritablement. La vanité du vulgaire est flattée d'en savoir sur les choses les plus éle-

vées autant que les plus instruits. D'ailleurs le sens commun veut un point de départ sûr, et il s'inquiète peu de la difficulté de concevoir une pareille supposition. » Enfin, ajoute Kant, la raison est de sa nature *architectonique;* elle considère toutes les connaissances comme autant de matériaux d'un système complet. Or, les conclusions de l'antithèse rendent un pareil système impossible, puisqu'elles refusent de reconnaître un commencement, un principe absolu. L'intérêt architectonique est pour la raison un motif de plus, toutes choses étant d'ailleurs égales, de se prononcer pour le système de la thèse.

4. Vouloir répondre à toutes sortes de questions, est une prétention ridicule. Mais il y a des sciences qui sont d'une nature telle que toutes les questions qu'elles soulèvent, doivent pouvoir être résolues, la solution s'en trouvant donnée dans la source même d'où sont venues les questions. Telle est la morale; car nous ne pouvons être obligés à ce que nous ne pouvons pas savoir. Telle est aussi la philosophie transcendantale, puisque là encore la même notion qui donne lieu à la question, nous en fournit la réponse, l'objet de la question ne pouvant se trouver en dehors de cette notion. En physique il y a une infinité de conjectures à l'égard desquelles il n'y aura jamais de certitude, parce que les phénomènes nous sont donnés indépendamment de nos concepts. Mais toutes les questions relatives aux *idées* cosmologiques doivent pouvoir être résolues, puisque ces *idées* sont entièrement le produit de la raison. Seulement cette solution sera critique et non dogmatique, puisque nous n'avons affaire ici qu'à des *idées* et non à des objets. Une solution dogmatique des questions cosmologiques est impossible, et la solution critique, qui peut être de toute certitude, ne les traite pas objectivement, mais seulement quant au fondement subjectif sur lequel elles reposent.

5. Toute prétention de répondre dogmatiquement aux questions cosmologiques ne fait qu'ajouter à notre ignorance,

en nous jetant dans des contradictions inextricables. Toute idée cosmologique, de quelque côté que l'on se tourne, est ou trop grande ou trop petite pour l'entendement. Si l'on dit, par exemple, que *le monde n'a pas commencé*, nulle notion ne pourra l'embrasser; si l'on dit qu'*il a commencé*, le concept intellectuel ira au delà. Si l'on établit que *le monde est infini*, il sera de même trop grand pour tout concept possible; et si l'on dit qu'*il est fini*, on demandera avec raison : qu'est-ce donc qui en détermine les limites? Et ainsi de toutes les autres idées de ce genre : elles vont toujours au delà, ou restent en deçà de toute expérience. Nous sommes donc fondés à supposer que ces *idées* reposent sur une méprise, sur une illusion, qu'il est du devoir de la critique de chercher à reconnaître.

6. L'*idéalisme transcendantal* fournit la clef pour la solution de ces difficultés. Également opposé au *réalisme*, qui considère les modifications de la sensibilité comme des choses subsistantes en soi, et réalise les représentations, et à l'*idéalisme ordinaire*, qui nie ou révoque en doute l'existence des corps, tout en admettant la réalité de l'espace, l'idéalisme transcendantal, ne reconnaissant l'espace et le temps que pour des formes de la sensibilité, n'admet la réalité des objets de l'intuition que comme phénoménale et comme donnée seulement dans l'expérience. La faculté de l'intuition sensible, selon ce système, n'est qu'une *réceptibilité*, la faculté de recevoir des impressions et de former des représentations, dont le rapport des unes aux autres est une intuition pure du temps et de l'espace, et qui, en tant qu'elles sont liées et déterminées dans ce rapport, selon la loi de l'unité de l'expérience, s'appellent des objets. Quant à la cause non sensible des phénomènes, elle nous demeure totalement inconnue et échappe à toute perception. Cette cause purement intelligible, la chose en soi, Kant l'appelle aussi l'*objet transcendantal*, pour la distinguer des objets phénoménaux, ou des

phénomènes. Nous pouvons dire de cet objet qu'il existe en soi antérieurement à toute expérience, et qu'il détermine même l'étendue et la liaison de nos perceptions; mais les phénomènes, qui sont déterminés par les choses en soi, ne nous sont donnés que selon les conditions de l'expérience et comme de simples représentations.

Lorsque je me représente l'ensemble de tous les objets sensibles, existant en tout temps et dans tous les lieux, je ne les place pas, antérieurement à l'expérience, dans le temps et dans l'espace, ceux-ci n'étant rien par eux-mêmes : cette représentation n'est autre chose que la pensée d'une expérience possible, prise dans sa totalité absolue. Dire que ces objets existent indépendamment de mon expérience, c'est dire seulement qu'ils se rencontrent dans cette partie de l'expérience, vers laquelle, en partant de la perception actuelle, j'ai encore à m'avancer. Il ne nous est véritablement donné que la perception actuelle et la possibilité de la lier à d'autres perceptions, comme en étant soit la cause ou la conséquence, soit la condition dans l'espace. Pour ce qui est de savoir jusqu'où je puis aller dans cette opération ayant pour objet une expérience complète et totale, cela est impossible, puisque je ne connais pas la cause transcendantale de mes perceptions. Aussi bien ne s'agit-il pas de cela, mais seulement de la règle de cette expérience progressive, dans laquelle les objets me sont donnés comme phénomènes.

7. L'idéalisme transcendantal nous fournit le moyen d'expliquer et de résoudre les antinomies. En effet, toute l'antinomie de la raison pure repose sur ce syllogisme :

Le conditionné étant donné, la série entière de ses conditions est donnée;

Or, les objets des sens nous sont donnés comme conditionnés :

Donc avec eux est donnée la série entière de leurs conditions.

Examinons ce raisonnement.

La majeure est certaine : avec le conditionné est donnée toute la série de ses conditions, car le concept même de *conditionné* suppose celui de *condition*.

Si le conditionné et la condition sont des choses en soi, le premier étant donné, non-seulement il nous sollicite à remonter vers la seconde, mais celle-ci y est donnée implicitement, et avec elle est donnée toute la série des conditions, y compris la condition absolue. Dans ce cas, la synthèse est purement intellectuelle. Mais lorsqu'il s'agit de phénomènes, qui ne sont rien qu'autant que je les perçois, je ne puis plus dire dans le même sens qu'*avec le conditionné* sont données en même temps les conditions comme phénomènes. Tout ce qu'on peut dire à cet égard, c'est qu'un phénomène donné m'invite à remonter à ses conditions phénoménales, par une synthèse empirique continue, laquelle, si loin qu'elle soit poussée, ne peut jamais atteindre jusqu'à la condition absolue.

Il résulte de là que, dans la majeure du syllogisme cosmologique, le conditionné est pris dans le sens transcendantal d'une catégorie pure, tandis que la mineure le prend dans le sens empirique d'un concept intellectuel appliqué aux phénomènes, vice de raisonnement ayant encore sa source dans cette erreur fondamentale qui nous fait considérer les phénomènes comme des choses en soi.

On pourrait donc rejeter les deux systèmes cosmologiques comme fondés tous les deux sur un argument d'une fausseté évidente, si l'on n'était arrêté par la pensée que néanmoins l'un des deux partis pourrait avoir raison, tout en se fondant sur un raisonnement vicieux. Puisque les deux systèmes sont opposés l'un à l'autre, l'un des deux ne doit-il pas être vrai?

Kant distingue entre l'opposition *analytique* ou de contradiction, et l'opposition de *dialectique*. De deux propositions

opposées dans le premier sens, si l'une est fausse, l'autre est vraie, et réciproquement. Mais quand il y a opposition de dialectique entre deux propositions, elles peuvent être fausses toutes deux, parce que l'une non-seulement contredit l'autre, mais encore pose plus que son adverse. En disant, par exemple, ou le monde est infini ou il n'est pas infini (*non est infinitus*), si la première proposition est fausse, la seconde est vraie. Par cette seconde proposition, je ne ferais que nier le monde comme infini, sans poser un monde fini. Mais si je dis : le monde est ou infini ou fini, cette double proposition peut être fausse; car, en avançant que le monde est fini, je ne me contente pas de nier l'infini; j'énonce de plus du monde quelque chose que je ne puis savoir qu'autant qu'il m'est donné en soi. Mais le monde ne m'étant connu que comme phénomène, ne m'est donné ni comme fini ni comme infini. Le monde phénoménal n'existe que dans la *régression* infinie de la série des phénomènes. Or, celle-ci étant toujours conditionnée et n'étant jamais donnée tout entière, il s'ensuit que le monde n'est pas un tout absolu, et par conséquent n'est comme tel ni fini ni infini.

Cette décision concernant la première idée cosmologique, s'applique à toutes les autres, et ainsi se trouverait résolue l'antinomie de la raison pure, antinomie toute de dialectique, contradiction illusoire, résultant de ce qu'on a voulu appliquer l'*idée de la totalité*, qui n'est une condition que des choses prises en soi, à des phénomènes qui, tout en ayant une cause hors de nous, n'existent que dans l'esprit.

L'antinomie ainsi expliquée peut servir de preuve indirecte de l'idéalité des phénomènes, établie directement dans l'Esthétique transcendantale. En effet, si le monde est un tout existant en soi, il est ou fini ou infini. Or, ces deux attributs se trouvent également faux, comme il résulte des démonstrations contradictoires de la thèse et de l'antithèse. Donc il est faux que le monde soit un tout existant en soi. D'où il suit

que les phénomènes en général n'existent que dans l'esprit.

8. Le principe cosmologique de la totalité n'est donc pas un principe constitutif de la cosmologie; mais seulement une règle qui nous invite à remonter indéfiniment d'un phénomène donné à ses conditions. Ce principe ne saurait fournir à la raison le moyen d'étendre la synthèse du monde sensible au delà de toute expérience; mais seulement une règle pour nous diriger dans nos recherches, et pour donner à l'expérience la plus grande extension et la plus haute unité possibles.

Cette règle de la raison pure ne peut nous faire connaître ce qu'un objet est, mais ce qu'il faut faire pour arriver à une connaissance de plus en plus complète de l'objet. Elle ne nous donne aucune connaissance, mais nous pousse à étendre la connaissance indéfiniment. Mais qu'est-ce que la synthèse d'une série qui n'est jamais complète? Une ligne droite peut être prolongée *à l'infini* ou *indéfiniment*. Une distinction entre ces deux termes serait ici puérile. Il en est de même du progrès de la condition au conditionné : il est infini, on peut le poursuivre indéfiniment. Mais lorsqu'il s'agit de savoir jusqu'où s'étend la *régression* du conditionné vers ses conditions, on peut demander si elle est *indéfinie*, c'est-à-dire, telle que le terme n'en saurait être indiqué, ou *infinie*, c'est-à-dire, sans terme réel. Si le tout est donné dans l'intuition, la *régression* ira à l'infini; mais s'il n'est jamais donné qu'un membre de la série, duquel la *régression* commence, alors la *régression* est indéfinie.

Appliquons ces observations.

9. Il est impossible, dans la *régression* empirique, de rencontrer une expérience absolument limitée, ou une condition empirique absolue, parce qu'une pareille expérience supposerait que la *régression* peut arriver par la perception au vide, au néant, ce qui est impossible. On ne peut donc jamais arriver qu'à des conditions qui en supposent à leur tour.

Après cela, pour résoudre la première question cosmologique, il n'y a qu'à examiner si la *régression* vers la grandeur absolue de l'univers est infinie, ou seulement indéfiniment continuée. Or, il est évident que cette régression n'est ni finie, ne pouvant s'arrêter, ni infinie, puisque dire qu'elle est infinie, ce serait anticiper sur le résultat et déterminer à l'avance la grandeur qu'on cherche. Elle est donc indéfinie, ne pouvant s'arrêter à une limite absolue.

A la question donc touchant la grandeur du monde, la critique répond d'abord négativement : le monde n'a ni commencement dans le temps, ni limite extrême dans l'espace. Car, dans le cas contraire, il serait borné par un temps vide et par un espace vide, dont la perception est impossible. Ne connaissant pas le monde en soi, je ne puis rien en affirmer; je ne le connais que comme phénomène, et dès lors pour pouvoir dire qu'il est fini, il faudrait pouvoir en percevoir les limites, ce qui est impossible. Il n'est donc pas fini comme ensemble de phénomènes, et ce qu'il est en soi, je l'ignore.

De là même résulte la réponse affirmative : la *régression* dans la série des phénomènes du monde, comme moyen de déterminer la grandeur de l'univers, est *indéfinie*, ce qui veut dire que le monde sensible n'a pas une grandeur absolue, et la tendance de la raison vers l'absolu n'est que le besoin d'étendre indéfiniment la synthèse de l'expérience, et de la réduire à la plus haute unité possible, seul usage que la raison doive faire de ses principes.

Il est bien entendu, du reste, que cette règle de la *régression* indéfinie ne s'applique qu'au monde en général, et non pas à une espèce particulière de phénomènes; qu'il ne s'ensuit pas, par exemple, que d'une génération donnée on ne puisse remonter à un premier couple, ou que, dans la série des corps célestes, on ne puisse supposer un soleil extrême.

Même solution pour la seconde question. Lorsque je divise

un tout donné, je remonte encore d'un conditionné aux conditions de sa possibilité, et la subdivision de ses parties est une sorte de *régression* dans la série de ses conditions. La totalité absolue de cette série serait donnée, s'il était possible d'arriver jusqu'à des parties simples. Mais si toutes les parties sont toujours divisibles, la division va à l'infini. Toutefois, bien que divisible à l'infini, un tout ne se compose pas d'un nombre infini de parties; on ne peut le dire du moins, l'expérience nous faisant défaut, sans anticiper sur le résultat de l'opération *régressive*.

Tout espace donné est un tout divisible à l'infini. Or, la divisibilité d'un corps est fondée sur celle de l'espace qui est la possibilité du corps, comme un tout étendu. Un corps est donc divisible à l'infini, sans pour cela se composer d'un nombre infini de parties.

Du reste, la divisibilité infinie n'appartient qu'au phénomène en général, considéré comme une *quantité continue*. Dans un corps particulier, dans une grandeur *discrète*, le nombre des unités ou des parties organiques est déterminé. L'expérience peut découvrir où s'arrête l'organisation; mais elle ne saurait déterminer jusqu'où s'étend la division transcendantale. La divisibilité infinie est moins une loi de l'expérience qu'une règle de la raison, qui doit l'empêcher de considérer jamais la décomposition comme absolue.

Si dans les deux antinomies dites mathématiques, les conclusions de la thèse et de l'antithèse sont également fausses, les propositions contraires auxquelles donnent lieu les *idées dynamiques*, peuvent parfaitement se concilier ensemble.

C'est que les idées mathématiques ne portent que sur des séries de conditions toutes phénoménales, homogènes, et pour arriver à l'absolu, on est obligé de postuler une condition purement intelligible et problématique. Elles se fondent sur des suppositions fausses. Au contraire, les titres qu'invoquent

les deux systèmes quant aux idées dynamiques, n'ont besoin que d'être complétés, pour justifier les prétentions respectives des deux partis. En effet, dans les séries dynamiques toutes les conditions ne sont pas nécessairement de même nature, et outre les conditions sensibles, elles admettent une condition purement intelligible, sans que l'entendement s'y oppose.

D'abord, quant à la première de ces idées, il n'y a que deux causalités possibles, celle de la nature et celle de la liberté. La première est une connexion nécessaire entre un état sensible donné et un état antérieur. Or cette causalité étant soumise aux conditions du temps, et comme l'état antérieur, s'il avait existé toujours, n'aurait pu produire un effet qui naisse dans le temps, il s'ensuit que la causalité de ce qui arrive ou vient à naître, est née à son tour d'une cause antérieure.

La liberté, dans l'acception cosmologique, est la puissance de commencer par soi-même un état, puissance dont la causalité par conséquent ne dépend pas d'une cause antérieure. Dans ce sens, la *liberté* est une *idée transcendantale*, dont l'objet ne peut pas être perçu, la causalité indéfinie étant une loi générale de l'expérience. Cette idée est née du besoin de la raison d'arriver à la totalité absolue des conditions sous le rapport de la causalité.

C'est sur cette idée que se fonde la notion de la *liberté morale*, qui est l'indépendance où se trouve la volonté de l'impulsion physique. L'arbitre humain est libre en ce qu'il n'est pas nécessairement déterminé à l'action par la sensibilité. La négation de la liberté transcendantale entraînerait celle de la liberté pratique : pour assurer celle-ci, c'est donc celle-là qu'il faut chercher à établir.

Avant tout, il faut s'assurer si la liberté peut se concevoir, et, en cas d'affirmative, comment elle peut se concilier avec la loi de la causalité physique universelle; s'il est vrai de

dire que tout effet est produit ou par la nature ou par la liberté, ou si cette double causalité ne peut pas avoir lieu dans un même fait, considéré sous deux rapports différents. Ici surtout se montre le danger qu'il y a pour la raison d'admettre la réalité absolue des phénomènes. Car, si les phénomènes sont les choses en soi, la liberté est perdue sans ressource; alors la nature est la cause unique de tout ce qui arrive. Mais s'ils ne sont que des représentations liées entre elles d'après les lois de l'expérience, il faudra bien qu'eux-mêmes aient des causes non phénoménales, mais intelligibles.

Il n'y a dans nos concepts d'une expérience possible rien qui nous empêche d'admettre dans les objets sensibles quelque chose de plus que ce qui tombe sous les sens. Les phénomènes n'étant pas les choses en soi, doivent avoir pour principe un objet transcendantal, auquel il est permis d'attribuer. outre la propriété par laquelle il nous apparaît, une causalité qui n'est pas phénoménale, bien que les effets s'en produisent dans le phénomène. La substance agissant selon son caractère intelligible, ne serait donc pas soumise à la condition du temps, et, considérée sous ce point de vue, ne serait pas au nombre des conditions empiriques, et toutefois prise comme phénomène, elle serait soumise à la loi de la causalité physique. Le même effet peut donc être considéré comme le produit de la liberté, quant à sa source intelligible, et comme celui de la nécessité, quant au monde phénoménal, et ainsi pourraient se concilier les deux causalités.

La loi de la causalité physique, par laquelle seule les phénomènes constituent la nature et deviennent les objets de l'expérience, est une loi de l'entendement, de laquelle il n'est permis, sous aucun prétexte, de s'écarter. Mais tout en admettant pleinement cette loi, il s'agit de savoir si en même temps toute la série des faits ne peut être envisagée comme l'effet d'une causalité libre et absolue. Sans doute, la loi de

causalité physique exclut une cause première absolue, une action primitive. Mais pourvu que rien ne vienne interrompre la série phénoménale, l'entendement ne s'oppose point à ce que, à côté des causes naturelles, on admette de plus des causes intelligibles. L'homme, comme tous les êtres sensibles, est un phénomène, et par là même, une des causes naturelles dont l'action est soumise à des lois empiriques; mais tandis qu'il ne peut connaître la nature que par les sens, il se reconnaît lui-même par la simple *aperception*, et cela dans des actes et des déterminations internes qu'il lui est impossible de rapporter aux impressions sensibles. L'homme est, pour lui-même, phénomène d'un côté; mais d'un autre, il est, quant à de certaines facultés, un être purement intelligible. L'entendement, la raison surtout n'ont rien de commun avec les forces physiques. Or, que cette raison ait puissance de causalité, ou du moins que nous lui attribuions une telle puissance, c'est ce qui résulte évidemment des *impératifs* que nous proposons comme règles à toutes nos forces pratiques. Le *devoir* (*das Sollen*, *τὸ debere*) exprime une sorte de *nécessitation*, telle que d'ailleurs elle ne se rencontre nulle part dans la nature. Or, si tout se détermine d'après des lois physiques invariables, ce *devoir* n'a aucun sens; car il est absurde de prescrire ce qui *doit* arriver ou se faire dans la nature, de dire à la pierre qu'elle *doit* tomber, par exemple, ou au cercle, qu'il doit avoir telle ou telle propriété.

Ce *devoir* exprime donc une action possible, dont le principe est un simple concept, tandis que le principe d'un fait naturel est toujours un phénomène. Sans doute, cette action elle-même ne peut s'exécuter que sous des conditions physiques; mais ces conditions ne concernent en rien la volonté. Quelque puissants que soient les mobiles physiques qui m'invitent à l'action, ils ne déterminent jamais nécessairement ma volonté : souvent le devoir vient opposer aux désirs

naturels le respect de son autorité. Loin de se soumettre à l'ordre de choses phénoménal, la raison se crée, avec une entière spontanéité, un ordre tout idéal, et déclare nécessaires même des actions qui n'ont pas été faites, et qui peut-être ne se feront jamais.

Ainsi la raison en tant qu'elle est causalité, quant aux phénomènes, a un caractère empirique : elle laisse voir dans ses effets phénoménaux une règle d'après laquelle on peut apprécier ses motifs et ses actions, et juger des principes subjectifs de ses déterminations. Envisagées ainsi, les actions morales sont, pour ainsi dire, déterminées et appréciables à l'avance. Mais si l'on considère les mêmes actions par rapport à la raison pratique, on les trouve soumises à une tout autre règle. La raison pure, comme faculté intelligible, est indépendante des conditions de temps. Sa causalité ne commence pas dans un certain moment pour produire un effet, car autrement elle serait nature et non liberté. Comme puissance de causalité, quant aux phénomènes, la raison est une faculté par laquelle commence la condition sensible d'une série empirique; elle est ainsi causalité avec liberté. De cette manière nous avons trouvé le moyen de suppléer à ce qui manque à toutes les séries purement phénoménales, savoir une condition première et absolue. Néanmoins cette même cause, bien qu'intelligible, fait, sous un autre rapport, partie de la série des phénomènes. L'homme, étant phénomène lui-même, l'exercice de sa volonté a un caractère empirique, qui est la cause de ses actions, et toutes les conditions qui la déterminent conformément à ce caractère, appartiennent à la série des effets naturels. Voilà pourquoi nulle action donnée, en ce qu'elle ne peut être perçue que comme phénomène, ne peut absolument commencer de soi-même. Mais quant à la raison, on ne peut pas dire que, antérieurement à l'état où elle détermine la volonté, il y ait eu un autre état qui ait déterminé celui-là. La raison est donc

la condition permanente de toutes les actions volontaires: toute action est l'effet du caractère intelligible de la raison pure; rien ne commence en elle. Mais quoiqu'elle soit la condition absolue de toute action volontaire, néanmoins son effet commence dans la série des phénomènes, sans y former jamais un commencement absolument premier.

Ainsi, par exemple, après avoir expliqué une action criminelle par le caractère personnel du coupable, et par les circonstances sous l'empire desquelles il a agi, on ne laisse pas néanmoins d'en blâmer l'auteur. Ce blâme prouve qu'on regarde la raison comme libre de toute influence étrangère, comme toujours présente, intacte, une, identique, comme se déterminant et non comme déterminée dans le temps.

Il est donc évident que la liberté et la nécessité peuvent se rencontrer indépendamment l'une de l'autre dans une même action, et que, par conséquent, la causalité physique et la liberté peuvent fort bien se concilier ensemble.

Reste à résoudre la quatrième antinomie. Ici l'on recherche la possibilité d'une existence qui soit la condition suprême de tous les phénomènes, l'*être nécessaire*.

Il ne s'agit plus seulement d'une cause première, d'une causalité absolue, mais de l'existence absolue de la substance, et la série qui nous occupe n'est pas tant une série d'intuitions que de concepts.

On conçoit sans peine que dans le monde phénoménal rien n'étant constant, il ne saurait y avoir là d'existence nécessaire, et que par conséquent, si les phénomènes étaient les choses telles qu'elles sont en soi, il serait impossible d'admettre un être nécessaire, comme condition absolue de l'existence du monde sensible.

La solution de cette antinomie se trouve indiquée dans celle de la précédente. Ici encore les deux systèmes qui semblent s'exclure, peuvent se concilier : on peut admettre d'une part que tous les objets du monde sensible sont contin-

gents et relatifs, et de l'autre, que toute la série des existences phénoménales dépend d'une condition non empirique, d'un être absolument nécessaire. Cette condition purement intelligible ne ferait point partie de la série, et pourtant tout dépendrait d'elle. On la concevrait comme étant en dehors du monde (*ens extramundanum*), seul moyen de la soustraire à la loi de contingence et de dépendance, à laquelle sont soumis tous les phénomènes.

Le principe régulatif de la raison à cet égard est que tout, dans le monde phénoménal, a une existence purement contingente, et qu'il n'y a en lui rien d'absolument nécessaire; que par conséquent rien ne nous autorise à dériver une existence particulière quelconque d'une condition qui soit hors de la série phénoménale, et que néanmoins toute la série peut avoir son fondement dans un être intelligible nécessaire.

Il ne s'agit pas du reste de prouver ici l'existence de cet être nécessaire; mais, tout ainsi que la critique marque les limites de la raison, elle veut borner l'entendement à ce qui est réellement de son domaine, et l'empêcher de prononcer sur la possibilité des choses en général, et de rejeter l'intelligible par cela seul que celui-ci ne peut servir à expliquer les phénomènes.

CHAPITRE XI.

SUITE DE L'ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE. — LIVRE II, DE LA DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE; CHAPITRE II. DE L'IDÉAL DE LA RAISON PURE, OU CRITIQUE DE LA THÉOLOGIE RATIONNELLE.

1. *De l'idéal en général.* On a vu que les *concepts intellectuels purs* ne représentent aucun objet, puisqu'ils ne sont que la forme de la pensée; mais appliqués aux phénomènes, ils sont pris *in concreto*. Les *idées* sont encore plus loin de toute réalité objective, puisqu'elles ne peuvent être rapportées à

aucun phénomène. L'*idéal* est l'idée prise *in individuo*, une chose individuelle déterminable par l'*idée* seule. Les conceptions *idéales (ideale)* que construit la raison, et qu'il ne faut pas confondre avec les *idées*, n'ont pas, il est vrai, la puissance créatrice des *idées* de Platon; mais elles ont néanmoins une vertu pratique. La sagesse parfaite est une *idée;* le sage du portique est un *idéal*, un homme qui n'existe que dans la pensée, mais en qui l'idée de sagesse est censée réalisée. L'idée fournit la règle, et l'*idéal* fournit le type de l'homme accompli, de cet homme divin qui est virtuellement en nous, et que nous devons chercher à réaliser le plus possible.

2. *De l'idéal transcendantal.* Tout concept est indéterminé quant à ce qui n'est pas contenu en lui; il est soumis à la loi de la *déterminabilité*, selon laquelle de deux attributs contradictoires, un seul peut chaque fois lui convenir. Mais toute chose, quant à sa possibilité, est de plus soumise au principe de la *détermination complète*, d'après lequel de tous les attributs possibles, mis en présence de leurs contraires, l'un des deux opposés doit chaque fois lui appartenir.

Tout ce qui existe est complétement déterminé; donc pour connaître une chose parfaitement, il faut la déterminer positivement ou négativement sous tous les rapports possibles. La *détermination complète* est une idée qui ne peut jamais être réalisée *in concreto* dans sa totalité; c'est une idée de la raison, qui doit servir de règle à l'entendement. Or, bien que cette *idée* de la totalité de tous les attributs possibles soit encore elle-même indéterminée, puisqu'elle n'est en soi que l'ensemble possible de tous les attributs en général, on peut dire néanmoins que, comme concept primitif, elle exclut une foule d'attributs, tels que les attributs dérivés et ceux qui se répugnent, qu'elle s'épure jusqu'à devenir un concept entièrement déterminé *à priori*, et qu'elle devient ainsi la notion d'un objet complétement déterminé par la seule *idée*, l'*idéal de la raison pure*.

Il y a deux espèces de négations : la négation purement *logique*, qui ne fait rien à la notion du sujet, et qui porte uniquement sur le rapport du sujet et de l'attribut d'une proposition ; et la négation *transcendantale*, qui exprime une privation du sujet. Si nous concevons un *substratum transcendantal* d'une détermination complète, ce substratum ne sera autre chose que l'idée d'un tout renfermant toute réalité (*omnitudo realitatis*), dont les négations réelles ne font que nier les limites. La notion d'un *être tout-réel* (*entis realissimi*) est celle d'un être individuel auquel de deux attributs opposés possibles appartient toujours un, savoir celui qui tient essentiellement à l'existence.

Cet idéal ne suppose pas l'existence d'un être qui y soit conforme, mais seulement une idée. Il est pour la raison le prototype de toutes choses qui, copies imparfaites de cet idéal, en tirent leur possibilité. C'est pour cela que l'objet de l'idéal est aussi appelé l'être primitif, l'être des êtres. Et comme il ne saurait se composer de plusieurs êtres dérivés, puisque chacun de ceux-ci le suppose, il s'ensuit qu'il est conçu comme un et simple. Il s'ensuit encore que dériver toute possibilité de cet être primitif, ce n'est point en limiter ou diviser la réalité. La réalité suprême enfin n'est pas à considérer comme l'ensemble ou la somme, mais comme le fondement et la raison de toutes choses.

Si maintenant, en substantialisant cette idée, nous la déterminons par la seule analyse de la notion de la réalité suprême, comme un être unique, simple, éternel, se suffisant à lui-même, etc., nous obtenons l'idée de *Dieu*, et c'est ainsi que l'idéal de la raison pure est l'objet d'une *théologie transcendantale*.

Mais comment se fait-il que la raison réalise ainsi son idéal, et qu'elle déduise toute possibilité d'une réalité suprême supposée? L'*Analytique transcendantale* répond à cette question. On y a vu que la forme de toute intuition et de toute



expérience est donnée *à priori* dans notre esprit, et que la réalité ou la matière de nos pensées nous est fournie par les perceptions ou dans les phénomènes. Or un objet des sens ne peut être déterminé complétement qu'autant qu'il est comparé avec tous les attributs possibles d'un phénomène. Mais puisque la chose elle-même doit être donnée, et que la réalité de tous les phénomènes est uniquement donnée dans l'expérience totale, il faut supposer la matière de la possibilité de tous les objets des sens comme donnée dans un ensemble, sur la limitation duquel seule puissent se fonder la possibilité des objets sensibles, leurs différences et leur complète détermination.

Or, en fait, il n'y a pas d'autres objets que ceux qui frappent les sens qui puissent nous être donnés, et ils ne peuvent l'être que dans le *contexte* de l'expérience; par conséquent rien ne peut être un objet pour nous à moins que nous ne supposions, comme condition de sa possibilité, l'ensemble de toute réalité expérimentale. Après cela, par une illusion naturelle, nous prenons pour un principe valable à l'égard de toutes choses, un principe qui n'a de valeur que pour les objets de nos sens.

Si ensuite nous substantialisons cette idée de l'ensemble de toute réalité, cela vient de ce que nous convertissons *dialectiquement* l'unité *distributive* de l'usage expérimental de l'entendement en l'unité *collective* d'un tout expérimental, et que nous concevons ce tout phénoménal comme une chose individuelle, renfermant toute réalité, et qui, par une subreption transcendantale, finit par être confondue avec la notion d'un être placé en tête de la possibilité de toutes choses, comme en étant la raison et la condition[1].

[1] *Critique de la raison pure*, p. 609-611. Nous avons fait de vains efforts pour rendre plus claire cette déduction importante, sans interrompre le fil de l'analyse et sans sortir du langage et des habitudes de l'auteur.

Ainsi l'idéal de l'être tout réel est d'abord réalisé, puis substantialisé, et enfin personnifié, comme on va le voir.

3. *Des arguments de la raison spéculative pour conclure à l'existence d'un être suprême.* Malgré ce besoin si pressant de la raison de supposer quelque chose qui puisse servir de base à la complète détermination des concepts de l'entendement, elle comprend trop aisément ce qu'il y a de fictif dans cette supposition, pour se persuader aussitôt qu'elle est une réalité : elle s'y refuserait sans doute, si elle ne se sentait pressée de trouver un point de repos dans sa *régression* vers l'inconditionné. Telle est la marche naturelle de la raison. Elle ne commence pas par des concepts, mais par l'expérience. Cependant ce sol sur lequel elle se place d'abord, cède sous ses pas, si elle ne l'établit pas sur le roc inébranlable du nécessaire absolu. Et cette base elle-même est sans fondement, si à côté et au-dessous d'elle on admet un espace vide, si elle ne remplit pas tout, en un mot, si l'être nécessaire n'est pas d'une réalité infinie.

Si quelque chose existe, il faut admettre aussi que quelque chose existe nécessairement; car le contingent n'existe que sous la condition d'un autre qui en soit la cause, et de cette cause le raisonnement se continue de même jusqu'à ce qu'il soit arrivé à une cause nécessaire et absolue.

Après cela la raison va à la recherche de la notion d'un être qui remplisse entièrement cette condition d'une absolue nécessité; concevant ensuite un être possible qui seul répond à cette notion, elle le proclame l'être absolument nécessaire. Or, c'est un être renfermant la plus complète réalité possible, suffisant à tout comme condition universelle, qui répond le mieux à cette idée. Ce tout sans bornes est unité absolue, être universel et souverain. De là la raison conclut que l'être suprême, comme premier principe de toutes choses, existe nécessairement.

Cette argumentation ne prouve rien pourtant. De ce qu'un

être renfermant toute réalité est par là-même absolument nécessaire, on ne peut pas conclure qu'un être fini, par cela seul qu'il ne contient pas toute réalité, n'est pas absolument nécessaire. Toutefois, malgré son insuffisance objective, cet argument conserve une certaine importance et une autorité qui lui assurera la victoire sur la thèse contraire, lorsque les intérêts de la raison pratique nous obligeront d'opter entre les deux systèmes. Il est en même temps si simple et si naturel que le sens commun le saisit sans peine.

Il n'y a que trois manières possibles de prouver spéculativement l'existence de Dieu : ce sont les arguments connus sous les noms de *physico-théologique*, de *cosmologique* et d'*ontologique*.

Dans la critique à laquelle Kant va les soumettre, il commence par la preuve ontologique, bien que ce soit par là que finisse la raison dans son développement théorique.

4. *De l'impossibilité de la preuve ontologique.* Le concept d'un être absolument nécessaire est une idée dont la réalité est loin d'être prouvée par cela seul que la raison en éprouve le besoin. Chose singulière! cette conclusion d'une existence donnée à une existence nécessaire et absolue est naturelle, la raison l'exige, et cependant la notion d'une pareille existence est contraire à toutes les lois de l'entendement. On s'est plus appliqué à la démontrer qu'à la comprendre. On a cherché à l'expliquer par des exemples, sans réussir à la rendre plus claire. On a dit, par exemple, un triangle a nécessairement trois côtés et trois angles; mais cette nécessité est une nécessité de jugement et non d'existence. Si le triangle existe, il a trois angles sans doute; mais je puis fort bien supposer qu'il n'existe pas, et alors que devient la proposition? *Dieu est nécessairement tout-puissant* s'il existe. Mais si Dieu n'est pas, que devient sa puissance? Il n'y a plus de contradiction lorsqu'avec le sujet je supprime l'attribut d'un jugement.

Reste donc un seul expédient, qui est de dire qu'il y a des sujets de jugements qui ne peuvent être supprimés; mais cela suppose qu'il y a des sujets absolument nécessaires, et l'on répond à la question par la question. On insiste et l'on dit : Il y a au moins une notion dont on ne peut nier l'objet sans qu'il y ait contradiction : c'est celle de l'être qui renferme toute réalité. Un tel être est possible, dit-on; or la réalité suppose l'existence; donc l'existence est donnée dans la notion même du possible. Dès lors nier l'existence de cet être, c'est en nier la possibilité intrinsèque, ce qui implique.

Toute cette argumentation, selon Kant, repose sur la confusion de l'attribut logique avec l'attribut réel, du jugement analytique avec le jugement synthétique. Dans le sens logique le verbe *être* n'est que la copule du jugement. Dans la proposition *Dieu est*, ce verbe exprime un attribut de l'idée Dieu, l'existence; dans celle-ci, au contraire, *Dieu est tout-puissant*, il n'exprime que le rapport de l'attribut au sujet.

Il ne suffit donc pas que je conçoive par la pensée un être d'une réalité parfaite : la question est toujours de savoir si cet être existe. La perfection logique de l'idée n'en implique point la réalité; cette réalité, je ne puis la connaître que par l'expérience. La philosophie n'enrichit pas plus la science par de simples idées, qu'un négociant n'augmenterait sa fortune en ajoutant simplement quelques zéros au chiffre qui exprime la situation réelle de sa caisse.

5. *De l'impossibilité de la preuve cosmologique*. La preuve cosmologique repose également sur l'idée d'un être nécessaire, absolu et renfermant toute réalité; mais au lieu de conclure de sa parfaite réalité à son existence nécessaire, elle conclut de la nécessité absolue, admise d'avance, d'un être à sa réalité parfaite. C'est la preuve que Leibnitz appelait *argumentum a contingentia mundi*, et qui peut se formuler ainsi : Si quelque chose existe, il doit exister aussi un

être absolument nécessaire. Or, moi du moins j'existe : donc cet être nécessaire existe.

La mineure énonce un fait, et la majeure conclut d'un fait en général à l'existence d'un être nécessaire. Cette preuve part donc de l'expérience, et par conséquent n'est pas entièrement *à priori*.

L'argumentation cosmologique ajoute : l'être nécessaire ne peut être déterminé que d'une seule manière, c'est-à-dire de tous les attributs possibles opposés un seul peut chaque fois lui convenir, et par conséquent il doit être entièrement déterminé d'après son concept. Or, il n'y a qu'un seul concept qui détermine une chose *à priori* et complétement : c'est celui d'un être renfermant toute réalité (*entis realissimi*). Donc l'idée de l'être le plus réel est la seule par laquelle on puisse concevoir un être nécessaire : donc il existe un être suprême nécessaire.

La preuve cosmologique, bien qu'elle paraisse s'appuyer sur l'expérience, emprunte toute sa force à la preuve ontologique et pèche par les mêmes défauts.

La nécessité absolue est un abîme où la raison humaine se perd et se confond. C'est une pensée à la fois inévitable et au-dessus de notre intelligence que celle d'un être qui dit en quelque sorte à lui-même : « Je suis de toute éternité et hors de moi il n'est rien qui ne soit par moi ; mais moi-même d'où suis-je ? »

C'est une chose remarquable que de l'existence contingente on ne puisse se défendre de conclure à une existence nécessaire. En recherchant les conditions d'une existence donnée, la raison ne peut s'arrêter qu'à un être nécessaire, et cependant je ne puis concevoir aucun être comme existant nécessairement, ni par conséquent commencer par le poser pour en déduire tous les autres êtres.

Il suit de là que la contingence et la nécessité ne concernent pas les choses en soi, et que par conséquent ces deux con-

cepts ne sont que des concepts subjectifs de la raison, qui l'empêchent de jamais s'arrêter dans la recherche de l'être nécessaire, et de prendre aucun objet sensible pour l'être absolu. Il s'ensuit que l'être nécessaire doit être placé en dehors du monde et que, sous le rapport théorique, cet être ne sera que le principe de la plus grande unité possible des phénomènes.

Ainsi l'idéal de la raison pure n'est autre chose qu'un principe régulatif, selon lequel l'univers est considéré comme dérivé d'une cause nécessaire et suffisante, afin de réduire toutes choses à l'unité d'existence. Mais en même temps, par une sorte de subreption transcendantale, la raison prend inévitablement cette règle pour un principe constitutif et fait de cette unité une substance. Ce qui prouve qu'il y a subreption, c'est que, si je considère cet Être suprême en soi, je ne puis plus me faire aucune notion de sa nécessité.

6. *De l'insuffisance de l'argument physico-théologique.* La preuve physico-théologique laisse à son tour beaucoup à désirer. D'abord, comment l'expérience peut-elle conduire à une idée dont le caractère propre est précisément de ne pouvoir jamais être égalée par l'expérience sur laquelle se fonde cet argument? Si l'Être suprême pouvait être atteint par elle, il serait lui-même un anneau de la série des conditions, et l'on serait en droit de demander encore quelle en est la cause, la condition. Si, au contraire, le séparant de cette série des causes naturelles, on en fait un être purement intelligible, alors comment la raison trouvera-t-elle un passage de l'expérience à lui?

La preuve de l'existence de Dieu qui se fonde sur le spectacle de l'univers, sur les beautés et les harmonies de la nature, mérite tous nos respects. C'est la preuve la plus ancienne, et elle est à la portée de toutes les intelligences. Elle donne un puissant intérêt à l'étude de la nature, dont la connaissance approfondie fortifie la foi en Dieu, auteur de tant

de merveilles. Elle est cependant insuffisante, et ne peut se passer du secours de ces autres arguments dont on vient de démontrer la faiblesse.

La preuve physico-théologique peut se formuler ainsi :

Il y a partout dans le monde de l'ordre, de la sagesse, de l'harmonie, de la grandeur ;

Or, tout cela n'appartient pas essentiellement aux choses de la nature, et suppose une souveraine intelligence qui ait tout ordonné d'après ses idées :

Donc il existe un Être qui est la cause intelligente et libre de l'univers ;

Cette cause est unique parce qu'il y a partout unité et harmonie.

Il est évident que dans ce raisonnement on ne considère comme contingente que la forme et non la matière ou la substance, et qu'ainsi on n'arrive qu'à un architecte du monde et non à un créateur ; car, pour arriver à une cause créatrice, il faut encore supposer la contingence de la matière elle-même et par conséquent recourir à un argument transcendantal.

On conclut de l'ordre universel à une cause analogue, et l'idée de cette cause, si on veut la déterminer, ne peut être autre que celle d'un être qui possède toute perfection, toute réalité. Mais on ne peut conclure de la connaissance que nous avons du monde à la toute-puissance et à l'unité absolue de son auteur, à l'existence d'un être qui corresponde à l'idée de Dieu. La physico-théologie ne saurait donc nous fournir une notion déterminée de la cause souveraine de l'univers.

De l'expérience il est impossible d'arriver jusqu'à la totalité absolue, et la preuve physico-théologique n'y peut parvenir qu'en s'alliant à la preuve cosmologique ; et comme celle-ci, à son tour, n'est que la preuve ontologique déguisée, la physico-théologie ne peut parvenir à ses fins qu'en

invoquant la raison pure qu'elle semblait d'abord dédaigner, se croyant fondée sur la seule expérience.

7. Si l'existence de Dieu pouvait être établie spéculativement, elle ne pourrait l'être que par l'argument ontologique; mais *toute théologie spéculative est impuissante.* La théologie rationnelle est ou *transcendantale*, lorsqu'elle détermine son objet uniquement par des concepts de la raison pure, comme l'Être primitif, tout-réel, l'être des êtres; ou *naturelle*, lorsqu'elle conçoit Dieu au moyen d'un concept tiré de la nature de l'âme, comme intelligence souveraine.

La théologie transcendantale est ou *cosmothéologie*, lorsqu'elle part de l'expérience, ou *ontothéologie*, lorsqu'elle se fonde uniquement sur des concepts purs.

La théologie naturelle conclut à l'existence et aux attributs d'un auteur du monde par l'ordre et l'unité qui se montrent dans l'univers, où il règne deux sortes de causalité, celle de la liberté et celle de la nécessité physique : en conséquence elle s'élève de ce monde vers la souveraine intelligence, considérée soit comme le principe de l'ordre naturel, soit comme celui de l'ordre moral. Dans le premier cas elle est *physico-théologie*, dans le second, *théologie morale.* C'est celle-ci que Kant cherchera à fonder.

La connaissance *théorique* est celle par laquelle je sais *ce qui est;* la connaissance *pratique*, celle par laquelle je sais *ce qui doit être.* Lorsqu'une connaissance quelconque est hors de doute, mais seulement sous une certaine condition, cette condition peut être absolument nécessaire ou supposée arbitrairement. Dans le premier cas elle est *postulée (per thesin)*, dans le second elle est posée par *hypothèse*. Or, il y a des lois pratiques qui ont le caractère de la nécessité absolue; si donc ces lois supposent une existence quelconque comme condition nécessaire de la possibilité de leur vertu obligatoire, cette existence doit être *postulée*, posée comme nécessaire.

Il n'en est pas ainsi de la connaissance théorique. Les

existences phénoménales étant toujours considérées comme contingentes, leur condition ne peut se poser que par hypothèse. L'existence d'un être absolument nécessaire ne saurait donc être connue qu'*à priori*, et jamais comme condition seulement, ou comme cause de l'existence expérimentale.

Une connaissance théorique est *spéculative*, lorsqu'elle s'occupe d'objets ou de concepts qui ne sont pas donnés dans l'expérience. Or, le principe d'après lequel on conclut d'un effet à une cause est un principe d'expérience et non de spéculation, et, par conséquent, ne peut s'appliquer au monde intelligible. Conclure de l'existence des choses contingentes à une cause absolue, c'est faire de ce principe un usage spéculatif; car dans le système de l'expérience, ce ne sont pas les substances, mais leurs modifications qui sont rapportées à une cause, et dire que la matière elle-même est contingente quant à son existence, ce serait énoncer une proposition purement spéculative.

Ainsi, soit qu'on cherche une cause souveraine de l'existence même de la matière et des substances, soit que l'on se borne à poser en dehors du monde l'auteur des formes et des lois de la nature, c'est toujours une connaissance spéculative que l'on prétend établir au moyen d'un principe expérimental.

Kant déclare d'un côté que tous les efforts tentés par la spéculation pour fonder la théologie, sont stériles, et de l'autre, que les principes de l'expérience ne sauraient y conduire davantage; que par conséquent il n'y a d'autre théologie rationnelle que la *théologie morale*. La physico-théologie peut tout au plus y préparer, et non en tenir lieu. Des principes de l'expérience ne peuvent servir que dans les limites de l'expérience, de même que des questions transcendantales ne peuvent recevoir que des solutions transcendantales.

La question de l'existence de Dieu est évidemment synthé-

tique et transcendantale : elle ne peut donc être résolue qu'*à priori*. Or, il a été prouvé qu'il n'y a d'autres connaissances synthétiques *à priori* que celles qui servent de conditions *formelles* à l'expérience, et qu'elles ne peuvent s'appliquer qu'aux phénomènes.

Toutefois la théologie transcendantale conservera une importance au moins négative, parce que, quand l'existence de Dieu aura été établie ailleurs et sur d'autres arguments, elle nous servira à écarter de l'idée de Dieu tout ce qui serait contraire à la notion de la plus haute réalité. En même temps la critique, dont elle vient d'être l'objet, frappe de la même censure tout système contraire, tant l'athéisme que l'anthropomorphisme.

En résumé, l'être suprême n'est, sous le rapport théorique, qu'un *idéal*, qui couronne et termine le système des connaissances humaines, et dont la réalité objective ne peut être ni démontrée, ni réfutée théoriquement. Seulement quand la théologie morale aura établi cette réalité d'une autre manière, le secours de la spéculation sera invoqué pour déterminer l'idée de l'Être divin.

La Dialectique transcendantale se termine par un *appendice*, renfermant des observations nouvelles sur l'usage des *idées*, et sur le but, la cause finale de la dialectique naturelle de la raison pure.

1. Tout ce qui est fondé dans la nature de nos facultés, doit avoir un but : quel est celui des *idées*, quel en est l'usage légitime? Les *idées* ne constituent pas la connaissance ; elles doivent servir uniquement à les réduire en système. L'unité rationnelle d'une série suppose toujours une *idée*. Les *idées* nous servent à interroger la nature ; elles n'en sont pas l'expression ou le produit. Nous considérons comme imparfaite notre connaissance réelle, tant qu'elle n'est pas adéquate aux idées de la raison.

Cette unité à laquelle, au moyen des idées, la raison cherche à réduire les produits de l'observation et de l'entendement, repose sur trois principes logiques, que l'on peut appeler le principe de l'*homogénéité*, celui de la *spécification* et celui de la *continuité des formes*. Le premier porte l'entendement à subordonner la variété à des genres toujours plus élevés, le second le pousse à subdiviser les espèces à l'infini, et le troisième, à rechercher continuellement une transition d'une espèce à l'autre. Cette troisième loi repose sur cette observation qu'il n'y a point de genre qui soit le plus prochain possible d'une espèce, et qu'il n'y a point d'espèce entre laquelle et son genre il ne soit possible de concevoir une autre espèce. Cette loi logique de la *continuité des espèces* suppose une loi transcendantale, la loi *de la continuité dans la nature*, loi antérieure à l'expérience. Mais on voit aisément que cette continuité des formes est une simple *idée*, non-seulement parce que, dans la nature, les espèces sont véritablement distinctes, mais encore parce que nous ne pouvons faire de cette loi aucun usage déterminé dans l'expérience.

Ces principes ont cela de remarquable que, bien qu'ils ne renferment que des *idées*, ils ont néanmoins, en leur qualité de propositions synthétiques *à priori*, une valeur objective, et qu'ils servent de règle à l'expérience possible, sans que pour cela on puisse en faire la déduction transcendantale.

La raison opère donc sur l'entendement, comme celui-ci sur la sensibilité. Ainsi que l'entendement a pour objet la synthèse de la diversité des phénomènes, de même la raison s'occupe à réduire à l'unité systématique tous les actes et tous les produits possibles de l'entendement. Les *idées* sont le schématisme de la raison. L'*idée*, dit Kant, est un *analogue* d'un *schéma* de la sensibilité, avec cette différence que dans son application elle ne fournit pas la connaissance de

l'objet même, mais seulement une règle, un principe de l'unité systématique de tout l'usage de l'entendement.

Kant appelle *maximes de la raison* tous les principes subjectifs tirés uniquement de l'intérêt théorique de la raison. Lorsqu'on les prend pour des principes constitutifs et objectifs, ils peuvent devenir contradictoires; mais cette contradiction disparaît, lorsqu'on les considère seulement comme des *maximes*. Car la raison n'a qu'un seul et même intérêt, et l'antinomie de ses maximes n'est qu'une différence de méthodes qui se balancent et se restreignent réciproquement pour mieux satisfaire à cet intérêt.

2. On ne peut se servir en toute sûreté d'un concept *à priori* qu'après en avoir fait la *déduction transcendantale.* C'est par la déduction des idées, différente de celle des catégories, que se consomme la *critique* de la raison pure. Si l'on peut prouver que les *idées,* bien qu'elles ne se rapportent directement à aucun objet, conduisent, comme règles de l'usage empirique de la raison, et dans la supposition de leur réalité, à l'unité systématique, et servent à accroître indéfiniment la connaissance expérimentale, alors c'est pour la raison une maxime nécessaire de s'y conformer. C'est à démontrer cela que consiste la déduction de toutes les *idées* de la raison spéculative, comme principes régulatifs de l'unité systématique de la connaissance expérimentale.

Ainsi en psychologie nous supposerons que l'âme est une substance simple, identique, personnelle, et c'est relativement à cette substance que nous considèrerons tous les phénomènes internes, tous les faits de la conscience. — En cosmologie nous poursuivrons indéfiniment la recherche des conditions des phénomènes, comme s'il n'y avait dans leur série aucun commencement, sans nier pour cela qu'ils puissent avoir hors du monde des principes intelligibles. — Enfin, quant à la théologie, nous considèrerons tout ce qui fait partie de l'expérience possible, comme formant en soi

une unité absolue, et en même temps comme dépendant d'une cause suprême extérieure, d'une intelligence primitive et créatrice.

En d'autres termes, nous ne ferons pas dériver les phénomènes internes d'une substance pensante simple, mais nous ferons dériver ces phénomènes les uns des autres d'après l'idée d'un être simple; nous ne déduirons pas l'ordre universel et son unité systématique d'une intelligence suprême, mais nous emprunterons à cette idée la règle pour réduire à l'unité systématique les causes et les effets qui constituent l'univers.

L'idée cosmologique exceptée, à cause des antinomies, rien ne nous empêche de regarder ces idées en même temps comme objectives; car il est tout aussi impossible d'en réfuter la réalité que de la démontrer. Mais nous ne les admettrons que comme des analogues de choses réelles, dont la nature interne nous demeure inconnue, et dont nous ne concevons que les rapports avec l'ensemble des phénomènes, la relation à la plus grande unité possible de l'univers.

Voici donc quel est le résultat de toute la dialectique transcendantale.

La raison n'a d'autre but que de mettre de l'unité dans les notions. Pour cela, elle a besoin de supposer des objets à ses *idées*. Mais ces êtres rationnels ne sont admis que problématiquement, afin que l'on puisse considérer la liaison des choses comme si elles avaient leur point d'appui et de départ dans ces êtres de raison.

Tant que l'on ne se sert des *idées* que comme de règles ou de maximes d'unité, la science y gagne et la vérité n'est point compromise. Mais du moment qu'on leur accorde une réalité absolue, la raison s'arrête ou s'égare. Le premier désavantage qui résulte de cette réalisation absolue des *idées*, c'est de persuader à la raison que la science est parfaite, et qu'elle n'a plus qu'à se reposer (*ignava ratio*). La psychologie

se repose dans l'idée de la substantialité personnelle de l'âme; la physique, au lieu de poursuivre indéfiniment ses recherches, invoque partout l'intervention directe de la divinité. Le second défaut qui en résulte est celui de la *raison renversée* (*ratio perversa*, ὕστερον πρότερον *rationis*). Au lieu de faire servir l'*idée* à rechercher l'unité et à en approcher de plus en plus, si on la réalise absolument, on procède à l'inverse, et l'on établit cette unité tout d'abord. On s'engage dans un cercle vicieux, en supposant d'avance ce à quoi on doit tendre incessamment par des recherches constantes et indéfinies.

Après avoir appliqué ces observations à la psychologie et à la cosmologie, Kant ajoute : quant à la théologie, si l'on me demande s'il y a quelque chose qui soit distinct du monde et le fondement de l'ordre universel, je répondrai : *sans aucun doute;* car le monde phénoménal doit avoir un fondement purement intelligible. Si l'on demande ensuite si cet être est substance, nécessaire, etc., je dirai que cette question est inadmissible, puisque ces catégories ne peuvent s'appliquer qu'à l'expérience. Demande-t-on enfin si du moins il nous est permis de nous représenter cet être d'après son analogie avec les objets de l'expérience, je répondrai encore : *sans aucun doute;* mais seulement comme un *substratum*, à nous inconnu d'ailleurs, de l'unité systématique des choses et de l'ordre universel, comme servant de règle à la raison dans son exploration de la nature. Nous pouvons concevoir par analogie un auteur sage et tout-puissant du monde comme intelligence souveraine; mais notre connaissance ne s'en étendra pas pour cela au delà de l'expérience, et cette idée ne nous autorise pas, pour nous dispenser de toute recherche ultérieure, à supposer partout *à priori* de l'ordre, de l'unité, de la sagesse : elle doit seulement nous pousser à des investigations toujours nouvelles, afin de constater, autant que possible, qu'il y a en effet dans l'univers un ensemble et une unité qui s'accordent avec cette idée suprême de la raison.

Ainsi, en définitive, toute connaissance humaine commence par des intuitions sensibles, va de là aux notions, et finit par les *idées*. Et quoiqu'il y ait, quant à ces trois éléments, des sources de connaissances *à priori* qui semblent transcendantes, la critique a prouvé que la raison spéculative ne saurait rien connaître de ce qui est au delà de l'expérience.

CHAPITRE XII.

SUITE DE L'ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE. — RÉSUMÉ DU SECOND LIVRE DE LA DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE. — OBSERVATIONS.

La réalité ou la nécessité subjective des *idées* est hors de doute; mais leur réalité objective est problématique. Si la raison leur attribue de la réalité, c'est par l'effet d'une illusion de la dialectique naturelle, d'une illusion rationnelle. L'objet principal de ce second livre est de dissiper cette illusion. Il est divisé en trois chapitres, selon les trois ordres d'*idées transcendantales*.

1. Le premier, sous le titre du *Paralogisme de la raison pure*, présente la critique de l'ancienne psychologie rationnelle, qui, selon Kant, repose tout entière sur la fausse conclusion de l'unité de la notion du sujet à son unité réelle et absolue, de l'unité logique de la conscience à son unité objective. Pour que cette conclusion fût légitime, il faudrait pouvoir démontrer *à priori* que tout être pensant est nécessairement une substance simple, immatérielle, ce qui ne se peut pas, parce qu'il n'y a pas de propositions synthétiques *à priori* concernant les intelligibles.

Ainsi, selon Kant, on ne peut démontrer la simplicité ou l'immatérialité de l'âme, ni par conséquent sa substantialité, son identité réelle. La seule preuve de toutes ces propriétés de l'âme, c'est que nous ne pouvons concevoir autrement l'être pensant. Sans doute la conclusion de l'unité logique de

la conscience à l'unité réelle et subtantielle du sujet n'est pas rigoureuse, et ne peut être admise dans un système absolument dogmatique; mais une philosophie qui admettrait comme vrai tout ce qui est fondé dans la nature même de la raison, tout ce que la raison, dans son développement légitime, ne peut concevoir autrement, une philosophie qui aurait pour base les faits de la conscience et la foi dans les lois de la raison, ferait de cette même proposition le fondement de la psychologie. Elle dirait : la raison ne peut concevoir l'identité de la conscience qu'en considérant le moi comme une substance simple et identique; donc l'être pensant, le principe, le *substratum* de la vie morale et intellectuelle, est une substance simple et identique.

Cette philosophie ne déduirait pas toute la psychologie rationnelle de ce seul fait *je pense*. L'objet de cette science n'est pas uniquement le moi comme être pensant, mais le moi considéré dans toutes ses manifestations, comme un être moral, religieux, intellectuel, dont il s'agit de reconnaître la vraie nature, la nature interne, l'origine et la destination. La psychologie expérimentale exposant les phénomènes internes, les faits de la conscience, est le fondement de la psychologie métaphysique, tout comme la philosophie de la nature doit se fonder sur la physique ordinaire pour l'interpréter et la compléter.

La critique que Kant fait ici de la psychologie métaphysique ne prouve que la fausseté des prétentions du dogmatisme, autant de celui qui soutient la matérialité de l'âme que du système opposé. Selon lui, ce qu'on appelle psychologie rationnelle ne peut arriver qu'à des résultats négatifs, laissant la question entièrement indécise et problématique. Mais, tout en niant que la raison purement théorique puisse nous faire connaître la vraie nature de l'âme, la critique de Kant laisse subsister tous les autres arguments de l'immortalité, et, en rendant ce dogme indépendant d'une fausse

spéculation, elle promet de l'établir ailleurs sur une base plus solide.

Ce premier chapitre se termine par une observation bien propre à nous faire pénétrer dans l'esprit de la philosophie de Kant. A propos de la question du commerce de l'âme avec le corps, il dit que la difficulté de cette question, qui occupait si fort l'ancienne métaphysique, est dans l'hétérogénéité supposée du corps et de l'âme. Il ajoute que cette difficulté s'évanouit, si l'on considère que ces deux choses ne sont peut-être pas aussi différentes en soi qu'elles le paraissent. Il se peut, dit-il, que cette différence, fondée uniquement dans la manière différente dont l'entendement les perçoit, n'ait rien de réel, rien d'objectif.

2. Dans la cosmologie rationnelle, la dialectique transcendantale s'engage dans une série d'antithèses également démontrables, et qui ont leur source dans une sorte d'antinomie du raisonnement. De là le titre du second chapitre : *Des antinomies de la raison pure.*

Les idées ne sont autre chose que les catégories étendues jusqu'à l'absolu, par suite du besoin qu'éprouve la raison de ramener les notions à la plus haute unité possible.

Les idées cosmologiques ont pour objet la totalité absolue de la synthèse régressive des conditions; c'est-à-dire, elles sont nées du besoin de la raison de remonter jusqu'à la condition absolue de tout ce qui existe. L'expérience ne nous montre partout que des phénomènes *conditionnés* ou relatifs. La raison en recherche la condition suprême pour réaliser le concept de l'absolu, qui est en elle *à priori* et qui est la source de son activité.

Il y a quatre *idées cosmologiques* : celle de l'absolu quant au temps et à l'espace; celle de l'absolu quant à la division de la matière; celle de l'absolu quant à l'origine d'un phénomène en général sous le rapport de la causalité; enfin celle de l'absolu de l'existence de ce qu'il y a de variable et de

contingent dans les phénomènes, ou l'idée de l'être nécessaire.

Les deux premières de ces idées, qui ont pour objet l'absolu mathématique, Kant les appelle *cosmiques;* les deux dernières, qui portent sur l'absolu dynamique, sont des concepts *physiques transcendants.*

Chacune de ces idées conduit à deux systèmes contradictoires.

D'un côté nous trouvons un système cosmologique fondé sur ces quatre propositions. Le monde a commencé, et il est limité dans l'espace; — toute substance composée se compose de parties simples; — pour expliquer complétement les phénomènes, il faut admettre, outre la causalité physique, une causalité par liberté; enfin pour expliquer l'univers, il faut admettre un Être nécessaire.

D'un autre côté, le raisonnement établit les propositions suivantes : Le monde est infini quant au temps et quant à l'espace; — Il n'y a rien de simple dans le monde; — Il n'y a point de liberté : tout obéit à des lois nécessaires; — Il n'y a point d'Être nécessaire, ni dans le monde, ni en dehors du monde.

Mais si les deux systèmes sont également légitimes aux yeux d'un dogmatisme indifférent, l'intérêt de la raison, qui est aussi celui de l'humanité, la porte à donner la préférence au premier, qui repose en partie sur des principes intellectuels, et que Kant appelle le *dogmatisme de la raison pure,* tandis que la maxime unique du système opposé est le principe de l'*empirisme absolu.*

L'intérêt moral et religieux, l'intérêt spéculatif, ainsi que le sens commun, sont du côté du rationalisme, et repoussent l'empirisme pur comme subversif de toute religion, et comme n'offrant à la spéculation synthétique aucun point de départ ni de repos, aucune base solide. Il est vrai que, de son côté, l'empirisme pur ouvre à l'observation scientifique un

champ infini ; mais en niant qu'il y ait rien au delà de la portée des sens, il pose à la raison des limites qu'elle ne peut reconnaître, et qu'elle est impatiente de franchir. Kant s'étonne que ce système soit si peu populaire ; mais la manière dont il explique ce fait nous paraît peu satisfaisante. Selon lui, le vulgaire ne donne la préférence au dogmatisme rationnel que par vanité et par ignorance. Quant à nous, dans l'esprit même de la philosophie de Kant, nous voyons dans cette préférence que le sens commun donne à cette doctrine sublime, l'effet d'un instinct divin, d'une foi naturelle de la raison en un ordre de choses supérieur à l'ordre phénoménal, au monde sensible et matériel. Et plus ce fait est étrange, plus il nous paraît remarquable et digne d'une autre explication.

Il n'y a, quant aux questions cosmologiques, continue Kant, de solution possible que par la voie de la *critique*. Toute prétention d'y répondre dogmatiquement est vaine et ne fait qu'ajouter à notre ignorance. Les idées cosmologiques vont toujours au delà ou restent en deçà de l'expérience. Elles reposent sur une méprise de la raison qu'il est du devoir de la critique de dévoiler.

L'idéalisme transcendantal peut seul expliquer et résoudre les antinomies.

Le raisonnement sur lequel est fondée toute la cosmologie est vicieux, en ce qu'il considère les phénomènes comme des choses en soi. Les antinomies résultent de ce que la raison confond le monde phénoménal avec le monde tel qu'il peut être indépendamment du sujet, tel qu'il est en soi. Le monde ne m'étant connu que comme phénomène, ne m'est donné ni comme fini, ni comme infini. C'est à tort que l'*idée de la totalité*, qui va au delà de toute expérience, est appliquée aux phénomènes. Le monde phénoménal n'est pas un tout absolu, et, quant à l'ensemble des choses prises en soi, nous n'en pouvons rien savoir. Ni les *idées* ne peuvent s'ap-

pliquer au monde phénoménal, ni les catégories au monde intelligible. Les contradictions où s'engage la raison proviennent de ce qu'elle regarde les *idées* comme des principes réels et constitutifs, tandis que ces idées ne doivent servir que de principes régulateurs. Elles n'ont d'autre but que de nous servir de règle dans nos recherches, et de donner à l'expérience la plus grande extension et la plus haute unité possibles. Par les *idées* la nature a voulu nous inviter à ne jamais nous arrêter dans la recherche *régressive* ou analytique des causes et des conditions.

Ainsi, selon Kant, les *idées* n'ont aucune valeur réelle, et ne sont pour ainsi dire qu'un stimulant pour nous pousser à d'incessantes investigations, une règle purement logique, et non un moyen de nous élever au-dessus du monde sensible. Elles ne sont en effet que cela, si l'on ne voit dans la raison qu'une faculté logique, un instrument de dialectique; si on ne lui donne d'autre mission que de réduire les notions à la plus haute unité possible. Mais tout change si l'on considère la raison comme faculté d'intelligence, comme une puissance réelle, comme un dépôt de virtualités qui se développent par la pensée et la vie, comme une source de conceptions qui ne se forment en elle qu'à la suite de l'expérience, mais qui tendent au delà, non pour la modifier au fond, mais pour la compléter et l'expliquer. La critique de Kant, toute-puissante contre l'ancien dogmatisme, qui prétendait tout démontrer par des syllogismes, ne prouve rien contre le rationalisme positif, qui voit dans la raison autre chose que la simple faculté du raisonnement. Si l'idée de l'absolu est en elle, de quel droit Kant ne fait-il de cette idée souveraine qu'une règle de recherche et d'unité? L'idée de l'absolu n'est autre chose que la dernière expression de cette loi de toute raison et de toute intelligence, de ce principe de toute vérité comme de toute existence, que tout ce qui est doit avoir un fondement, une base : l'absolu est la raison d'être,

la source, le principe ou la cause de lui-même et de tout le reste.

On a vu que Kant divise les idées cosmologiques en deux classes, et qu'il appelle les deux premières cosmiques ou mathématiques, et les deux dernières physiques ou dynamiques. La solution des antinomies des deux espèces est différente. Quant aux antinomies mathématiques, la *critique* déclare également fausses la thèse et l'antithèse. On ne peut dire ni que le monde soit *fini*, ni qu'il soit *infini*. On ne peut pas dire qu'il est fini, parce qu'il est impossible d'en percevoir les limites; on ne peut pas dire qu'il est infini, parce que ce serait anticiper sur le résultat de l'analyse ou de la *régression*. Tout ce qu'on peut dire, c'est que cette analyse est indéfinie; ce qui prouve que le monde phénoménal n'a pas une grandeur qui puisse être déterminée.

Il en est de même de la seconde question. La divisibilité d'un corps est infinie; mais dire qu'elle ne peut jamais arriver à des parties simples, ce serait anticiper sur le résultat d'une opération qui n'est jamais terminée. La divisibilité infinie est donc moins une loi de l'expérience qu'une règle de la raison, d'après laquelle nulle décomposition ne doit être considérée comme achevée.

Quant aux propositions contraires, fondées sur les idées dynamiques, elles peuvent se concilier ensemble, mais pour cela il faut les compléter.

L'idée de liberté est née du besoin de la raison de rattacher la série des effets et des causes à une cause première qui ne soit plus l'effet d'une autre cause. Une pareille cause ne saurait être perçue, puisque l'expérience tout entière est soumise à la loi d'une causalité indéfinie. Il s'agit de concilier ensemble la liberté transcendantale, de laquelle dépend la liberté morale, avec la loi de la causalité physique universelle. Pour cela il n'y a qu'un moyen, selon Kant : c'est de montrer qu'un même fait, envisagé sous deux faces diffé-

rentes, peut être tout à la fois l'effet d'une cause nécessaire et d'un acte de liberté.

C'est ici surtout que Kant s'applaudit de la distinction qu'il a établie entre les phénomènes et les choses en soi. Car, dit-il, si les phénomènes représentent les choses telles qu'elles sont en soi, la liberté est perdue. Si au contraire ils ne sont que des apparences, liées entre elles selon les lois de l'expérience, il faudra leur supposer des causes qui ne soient pas phénoménales elles-mêmes, mais intelligibles.

En admettant des causes phénoménales et des causes intelligibles, il devient possible de considérer le même fait comme nécessaire quant à celles-là, et comme produit librement quant à celles-ci.

L'homme considéré comme phénomène, est sujet à la nécessité, qui est la loi de toute la nature, et comme tel, toutes ses actions sont nécessaires; mais comme être intelligible, il produit des actions qui sont indépendantes des causes physiques, et qui ont pour principe le sentiment du devoir, la loi morale, qui n'a aucun sens si tout est soumis à la nécessité. Les mêmes actions sont libres et nécessaires, selon qu'on les considère, comme faisant partie de l'ordre phénoménal, ou comme ayant été déterminées par la raison, comme faculté intelligible.

Ainsi peuvent se concilier la thèse et l'antithèse de la troisième antinomie. Tout est nécessaire dans le monde phénoménal; mais le monde phénoménal peut se rattacher à une cause intelligible placée en dehors de ce monde. Et quant à l'homme, ses actions peuvent être à la fois considérées comme nécessaires et comme des actes de liberté.

Cette partie de la *critique* est remarquable en ce que l'auteur déjà n'y regarde plus la raison comme une simple faculté logique, mais comme dépositaire et organe de la loi morale, et comme déterminant les actions humaines d'après une règle positive, qui est en elle *à priori*. Mais on peut, à cause

de cela même, objecter à Kant que la liberté morale ne court aucun danger dans le système qui accorderait aux phénomènes une réalité objective, et qu'elle peut se maintenir sans le secours de l'idéalisme transcendantal.

Sans doute si les phénomènes étaient seuls réels, et que par conséquent tout fût soumis à la loi de la nécessité, les actions morales seraient tout aussi nécessairement prédéterminées que les faits physiques. Mais tout en voyant dans les phénomènes la représentation réelle des choses, rien ne nous empêche d'admettre, à côté de l'ordre matériel, un ordre spirituel et moral, et tout en reconnaissant que le premier est régi par la nécessité, on peut proclamer la liberté comme la loi du second, et c'est précisément ce que Kant fera lui-même dans la *critique de la raison pratique.* La liberté morale est un fait indépendant, qui peut être admis sur la foi de la conscience, quelle que soit du reste notre manière de voir sur l'origine des choses en général, et sur la réalité des phénomènes.

Enfin on ne voit pas comment un même acte peut être considéré à la fois comme libre et comme nécessaire, ou comment il peut changer de nature selon notre manière de concevoir. Il est trop vrai que l'homme agit sous l'empire des circonstances, et que toute la conduite d'un individu peut s'expliquer par son caractère, par son éducation, par ses destinées : il n'en est pas moins responsable de ses actions, en raison de la part qu'il y a prise, en s'y déterminant sans nécessité et contrairement à la voix de sa conscience. Cette influence que les circonstances exercent sur les actions humaines, ne prouve pas que d'une part elles soient l'effet de la nécessité qui régit le monde phénoménal, et de l'autre des actes de liberté, mais seulement que cette liberté est limitée et qu'elle ne s'exerce pas sans lutte et sans entraves.

Kant concilie de la même manière les deux systèmes

quant à la quatrième antinomie. Dans le monde phénoménal ou sensible tout est contingent et n'a qu'une existence relative ; mais cette contingence universelle n'empêche pas d'admettre que toute la série des phénomènes dépend d'un être nécessaire intelligible. L'entendement ne s'oppose point à cette reconnaissance d'un être nécessaire et absolu, tout en soutenant qu'il n'y a rien que de contingent et de relatif dans le monde phénoménal.

3. La *critique de la théologie rationnelle* est intitulée de l'*idéal de la raison pure*, parce que Kant considère l'idée de Dieu comme née de la personnification de l'idéal de l'être le plus réel et le plus complet possible, comme le substratum d'une détermination complète, prototype idéal de toutes choses. En le réalisant, nous concevons l'objet de cet idéal comme l'être primitif, suprême, l'être des êtres, comme celui de qui tous les autres tirent leur possibilité et leur existence.

Cet idéal de la raison, qui ne devait servir que de règle suprême pour la détermination complète des choses, nous le réalisons d'abord, nous en faisons ensuite une substance, et enfin une personne, un être individuel, identique, ayant conscience de lui-même.

C'est là l'effet d'une illusion transcendantale Un objet ne peut être donné que dans l'ensemble de l'expérience ; il suppose, comme la condition de sa possibilité phénoménale, la nature tout entière. De là il arrive que, pour expliquer un objet quelconque, nous le rapportons à l'idée de l'ensemble de toute réalité. Puis, prenant les phénomènes pour les choses en soi, nous appliquons aux choses en général un principe qui n'a de valeur que relativement aux objets de l'expérience, et pour expliquer l'univers lui-même, nous plaçons au-dessus et en dehors de lui cet idéal réalisé de toute réalité et de toute possibilité ; enfin de l'idée même de cet être tout réel et tout parfait nous concluons à son existence.

C'est que la raison, dans sa recherche des conditions, a besoin de s'arrêter quelque part, de se reposer dans l'absolu. En cherchant à expliquer les choses, elle ne trouve de point d'appui solide, de fondement inébranlable, que dans l'idée d'un être nécessaire, absolu, et d'une réalité infinie.

Kant fait ensuite la critique des preuves ordinaires de l'existence de Dieu, en commençant par la preuve *ontologique*.

Toute naturelle que soit la conclusion d'une existence donnée à une existence nécessaire et absolue, et tout irrésistiblement que la raison y soit poussée, cette argumentation est contraire néanmoins à toutes les lois de l'entendement. La nécessité logique n'emporte pas la nécessité réelle. De ce que l'existence est un attribut nécessaire de l'idée d'un être tout réel, il ne s'ensuit pas que cet être existe. La preuve dite ontologique ne prouve donc rien.

La preuve *cosmologique* n'est qu'une autre forme de l'argument ontologique, auquel elle emprunte toute sa force, et elle pèche par les mêmes défauts. Elle aussi se fonde sur une illusion de dialectique. Chose singulière! je ne puis concevoir aucun être comme existant nécessairement, et cependant, en remontant aux conditions de ce qui existe, je ne puis m'arrêter qu'à un être nécessaire. Ce n'est là, selon Kant, qu'un principe subjectif de la raison, par lequel la nature a voulu l'empêcher, dans la recherche des conditions de l'existence, de considérer aucun objet sensible comme absolu.

L'idée de l'être nécessaire n'est qu'un moyen de ramener les phénomènes à la plus grande unité possible. L'idéal de la raison pure n'est encore qu'un principe régulateur, une ruse, pour ainsi dire, dont s'est servie la nature, dans l'intérêt de la théorie et de la connaissance. Ce n'est que d'une manière subreptice que ce principe purement régulatif est converti en un principe constitutif et réel, et que l'idéal est pris pour une substance.

Ce qui prouve, selon Kant, le fait de la subreption, de cette sorte de surprise faite à la raison, c'est qu'après avoir ainsi constitué l'être nécessaire, je ne puis plus me faire aucune notion de sa nécessité.

Sans examiner ici la question de savoir si en général on peut admettre dans la raison des lois subreptices, et si ce qui est rationnellement inévitable ne doit pas être admis par cela seul, nous remarquerons seulement que de ce que l'être nécessaire est incompréhensible comme tel, on ne peut pas conclure que cette idée manque de réalité, et qu'il y a eu surprise.

Quant à l'argument *physico-théologique*, Kant y oppose en général qu'il est impossible de trouver un passage de l'expérience à l'*idée;* qu'il n'y a aucun moyen de rattacher la chaîne des causes naturelles à une existence purement intelligible. Ensuite, toute respectable que soit cette preuve, elle est insuffisante; réduite à elle-même, elle conduirait tout au plus à l'idée d'un architecte du monde, et non à celle d'un créateur. Pour arriver jusque-là, elle a besoin du concours de l'argument cosmologique, et celui-ci tire toute sa force de l'argument ontologique, qui serait le seul moyen possible d'établir l'existence de Dieu, si elle pouvait être établie spéculativement.

Mais toute théologie spéculative est vaine, selon Kant : il n'y a de théologie philosophique possible que la théologie morale, qui sera fondée dans la *Critique de la raison pratique*. En définitive, l'Être suprême n'est, sous le rapport théorique, qu'un idéal de perfection, de réalité absolue et nécessaire, qui couronne le système des connaissances humaines, et dont l'existence objective ne peut être théoriquement ni démontrée, ni réfutée.

4. En général les *idées* ne constituent pas la connaissance; elles la réduisent seulement en système. Cette unité systématique à laquelle tend la raison théorique n'est du reste

jamais réellement atteinte : elle est purement idéale, et repose sur les trois principes logiques de l'*homogénéité*, de la *spécification indéfinie* et de la *continuité des formes*.

La raison, à l'aide des *idées*, opère sur les produits de l'entendement, comme celui-ci, à l'aide des catégories, opère sur les données de la sensibilité ; mais tandis que les catégories entrent dans la connaissance même des phénomènes et la rendent possible, les *idées* ne fournissent que les règles de l'unité systématique de la connaissance. Ainsi les phénomènes internes, les faits de la conscience ne peuvent être ramenés à l'unité que par la supposition que l'âme est une substance simple et identique. En cosmologie, la recherche des conditions sera indéfinie, sans que l'on nie pour cela que les phénomènes aient des principes intelligibles, indépendants du sujet et supérieurs à toute expérience. Enfin, sans déduire l'ordre universel d'un être suprême et nécessaire, la raison se sert de cette *idée* pour réduire à l'unité l'universalité des choses. Il suit de là que les idées ne peuvent servir que de maximes ou de règles pour parfaire la science. Leur réalité ne doit jamais être admise que comme possible. Du moment qu'on leur attribue une réalité absolue, la science est arrêtée dans son progrès. Si, au lieu de tendre sans cesse vers l'unité, en se livrant à des recherches toujours nouvelles, on réalise les *idées* et les place en tête de la science comme réelles et positives, tout travail ultérieur devient inutile : tout est dit, tout est fini.

Ainsi, selon Kant, il importerait au progrès de la raison et de la science de ne pas réaliser les *idées*, parce que l'étude s'arrêterait du moment qu'elles seraient reconnues pour réelles. Mais on ne voit pas pourquoi les psychologistes discontinueraient de faire l'analyse des phénomènes internes, alors même que la substantialité de l'âme serait reconnue d'une manière positive ; — ou pourquoi, Dieu étant théoriquement admis au sommet de la science, comme être sou-

verain et absolu, on ne continuerait pas à étudier les causes naturelles des phénomènes.

Du reste, ajoute Kant, rien n'empêche d'admettre un fondement intelligible du monde phénoménal, puisque l'expérience n'est pas le produit seul de l'entendement; mais dire ensuite si cet être est nécessaire, personnel, etc., on ne le peut, parce que toutes ces catégories ne peuvent s'appliquer qu'à l'expérience. Nous ne pouvons le concevoir que par analogie, et seulement comme le *substratum* de l'unité systématique de toutes choses.

On peut admettre cette critique de la théologie, sans en conclure avec Kant que toute démonstration de l'existence de Dieu par la voie du raisonnement est impossible. Mais pour cela il faut prendre la raison dans une plus large acception et accorder au raisonnement légitime plus d'autorité. L'homme est naturellement et nécessairement religieux, et il ne le devient pas par la spéculation. Ce fait psychologique, entièrement négligé par Kant dans la Critique, et qui est intimement lié à la loi morale, fournit la meilleure preuve d'un ordre de choses différent de l'ordre physique et matériel. Le grand tort de Kant c'est de ne voir en général dans la raison qu'une puissance logique et théorique, et dans les *idées* qu'un moyen de régler et de systématiser la connaissance. Après avoir montré que les catégories sont *à priori* dans l'esprit, de quel droit en borne-t-il l'application aux phénomènes? et après avoir soumis la nature à leur empire, de quel droit prétend-il limiter leur valeur à la seule nature? Enfin, après avoir déduit les *idées* de la nature même de la raison, pourquoi en laisse-t-il problématique la réalité, lorsqu'il est évident que les faits de la conscience ne peuvent s'expliquer que si l'on admet la substantialité de l'âme, et que l'univers ne peut se concevoir que sous la condition d'un être nécessaire et absolu? Quant aux antinomies cosmologiques, Kant a reconnu lui-même qu'elles peuvent en

partie se concilier, et que là où la dialectique arrive réellement à des résultats contraires, l'intérêt de la raison doit être décisif. Cet intérêt est fondé dans la nature primitive de la raison, et tout ce qui est naturel et primitif est par là même vrai et au-dessus de toute discussion.

CHAPITRE XIII.

ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE. — SECONDE PARTIE : MÉTHODOLOGIE TRANSCENDANTALE.

Déterminer les conditions formelles d'un système complet de la raison pure, tel est l'objet de la seconde partie de la Critique ou de la *Méthodologie transcendantale*, qui est pour la raison ce que la logique est pour l'entendement. Elle est divisée en quatre chapitres : de la *discipline*, du *canon*, de l'*architectonique* et de l'*histoire de la raison pure.*

I. *De la discipline de la raison pure*

La raison, qui doit régler l'action des autres facultés, a elle-même besoin d'une discipline quant à son usage transcendantal. Cette discipline se trouve déjà, quant au fond de la connaissance rationnelle, dans la première partie de la *Critique*. Ici il ne s'agit plus que de la compléter quant à la méthode de cette même connaissanee rationnelle pure.

1. *De la discipline de la raison pure quant à son usage dogmatique.* La méthode mathématique peut-elle être appliquée avec succès à la philosophie? En d'autres termes, la philosophie peut-elle être rigoureusement dogmatique?

Pour répondre à cette question, Kant revient sur la différence qui, selon lui, distingue la philosophie des mathématiques. La connaissance philosophique est connaissance rationnelle par notions, la connaissance mathématique est une science rationnelle par la construction des notions.

Construire une notion, c'est présenter *à priori* l'intuition correspondante. Pour la construction d'une notion est donc exigée une intuition non empirique, qui, en tant qu'intuition, est un objet individuel, et qui néanmoins, en tant que construction, s'applique à toutes les intuitions possibles qui sont subordonnées à la même notion. Ainsi je construis un triangle *à priori*, et bien que la figure que je trace soit individuelle et intuitive, elle sert néanmoins à exprimer la notion du triangle dans toute sa généralité.

C'est par la forme et non par la différence de leurs objets que se distinguent ces deux espèces de connaissances rationnelles. Le mathématicien ne se borne pas, comme le philosophe, à définir et à analyser la notion du triangle; il va au delà, et recherche, par la construction géométrique, des propriétés qui ne sont pas données dans la définition.

Kant explique ainsi cette différence entre les mathématiques pures et la philosophie rationnelle.

Toute notre connaissance se rapporte en définitive à des intuitions possibles, puisque c'est par elles seules qu'un objet est donné. Or, ou un concept *à priori* renferme déjà une intuition pure, et alors il peut être construit; ou il ne renferme que la synthèse d'intuitions possibles qui ne sont pas données *à priori*, et dans ce cas on peut bien par lui juger synthétiquement et *à priori*, mais seulement *discursivement*, et non intuitivement. Or il n'y a d'intuitions *à priori* que le temps et l'espace, et les concepts de ces intuitions, comme quantités, se laissent exprimer intuitivement *à priori*, ou *construire*, tandis que la matière des phénomènes ne peut être perçue et représentée qu'*à posteriori*.

Pour juger synthétiquement, il faut sortir du concept et recourir à l'intuition; car si je ne faisais qu'énoncer ce qui est renfermé dans le concept, les jugements ne seraient qu'analytiques. Je puis rapporter le concept à son intuition correspondante, soit pure, soit empirique, afin de le consi-

dérer *in concreto*, et de reconnaître ainsi, soit *à priori*, soit *à posteriori*, ce qui appartient à son objet. Dans le premier cas, la connaissance est rationnelle et mathématique; dans le second elle est simplement expérimentale et ne saurait renfermer des propositions nécessaires. Mais les notions transcendantales de réalité, de substance, de force, etc., ne désignent ni des intuitions pures, ni des intuitions *empiriques;* elles ne peuvent fournir que des règles de la synthèse expérimentale, et rien au delà. Une proposition transcendantale est donc une connaissance rationnelle synthétique par concepts, et par conséquent discursive.

Voilà pourquoi le mathématicien marche dans une voie large et solide, tandis que le sol tremble constamment sous les pas du philosophe dogmatique (*instabilis tellus, innabilis unda*).

L'évidence des mathématiques repose sur des *définitions*, des *axiomes* et des *démonstrations*. Kant prouve qu'en philosophie spéculative on ne peut employer aucun de ces trois moyens dans le même sens qu'en mathématiques.

Définir c'est présenter avec clarté et précision un concept tel qu'il se produit primitivement. Un concept d'expérience ne peut donc être défini, mais seulement expliqué. Un pareil concept n'a jamais de limites fixes et invariables, la connaissance de son objet pouvant être plus ou moins étendue.

On ne peut pas définir non plus exactement une notion donnée *à priori*, telles que celles de *substance*, de *cause*, de *droit*, etc. Ces notions n'ont une signification précise et certaine qu'appliquées aux objets; prises en elles-mêmes, elles sont toujours plus ou moins confuses. On peut les *exposer*, et non les définir.

Ainsi ni des concepts empiriques, ni des concepts donnés *à priori* ne peuvent être définis. Restent les seules notions qui sont le produit d'une synthèse arbitraire et construite *à priori* : c'est-à-dire il n'y a que des définitions mathéma-

tiques. On ne peut donc commencer en philosophie par des définitions : elles ne peuvent être là que le résultat. En mathématiques, au contraire, il est indispensable de commencer par des définitions, parce qu'elles seules nous fournissent les notions dont il s'agit.

Les *axiomes* sont des principes synthétiques *à priori* d'une certitude immédiate. Il y en a en mathématiques, parce qu'au moyen de la construction des concepts on peut unir les attributs au sujet immédiatement et *à priori*. Mais un principe synthétique composé seulement de notions ne peut jamais être d'une certitude immédiate. Il n'y a que des axiomes intuitifs, il n'y en a pas de discursifs sans déduction. Nulle proposition synthétique de la raison pure n'est évidente par elle-même; en philosophie tout a besoin d'une déduction, d'une légitimation, d'un certificat d'origine et de naturalité, pour ainsi dire.

L'expérience nous apprend ce qui est, mais non que ce qui est ne peut être autrement. Des preuves expérimentales ne sont donc jamais *apodictiques* ou rigoureusement démonstratives. En mathématiques seulement il y a des *démonstrations* proprement dites, parce qu'elles se déduisent non des notions, mais de leur construction. En philosophie il n'y a que des argumentations discursives ou *acroamatiques*, possibles seulement au moyen de la parole.

Kant distingue deux sortes de propositions *apodictiques*, des *dogmes* et des *mathèmes* (*mathemata*). Par le premier de ces noms il désigne une proposition directement synthétique par concepts; par le second une pareille proposition par construction des concepts. Or toute la raison pure, dans son usage spéculatif, ne renferme pas un seul dogme; car les *idées*, on l'a vu, ne fournissent aucune proposition synthétique d'une valeur objective; et avec les notions de l'entendement, la raison forme bien des principes sûrs, mais seulement d'une manière indirecte et en rapportant ces notions à l'expérience.

Puisque donc il n'y a pas de dogmes dans la philosophie spéculative, elle ne saurait employer la méthode *dogmatique*. Toutefois elle doit être systématique; car la raison elle-même, prise subjectivement, est un système; mais dans son usage pur, elle n'est que le système des principes de l'unité, dont l'expérience seule fournit la matière.

2. *La discipline de la raison pure dans son usage polémique*. Toute antidogmatique que soit la *Critique*, elle fournit néanmoins à la raison des armes contre les prétentions de ses autres adversaires, contre les négations dogmatiques de l'athéisme, du fatalisme, du matérialisme. D'ailleurs l'intérêt spéculatif, et plus encore l'intérêt moral sont opposés à ce dogmatisme négatif.

La raison n'est pas véritablement en guerre avec elle-même. Pourvu que vos adversaires invoquent et reconnaissent son autorité, les armes ne vous manqueront point, même si vous admettez la Critique. Au défaut du savoir qui leur manque plus qu'à vous, il vous restera d'ailleurs le langage de la foi, d'une foi ferme et justifiée par la raison la plus éclairée. Dans cette lutte il n'y a point de victoire qui puisse inspirer des craintes sérieuses, soit pour la vérité, soit pour la paix publique et la société, pourvu que la discussion puisse se faire en toute liberté.

Trop longtemps on a apporté dans les débats de la métaphysique des ménagements hypocrites, se croyant obligé, en dépit de ses secrètes convictions, d'appuyer, par des sophismes, des croyances utiles à la société, favorables à la morale. La mauvaise foi, la dissimulation, le mensonge ne peuvent servir la sainte cause de la vérité. Avec plus de sincérité et de liberté, les grandes questions qui intéressent si vivement la raison et l'humanité, seraient résolues depuis longtemps ou près de l'être.

La *critique* sera le tribunal où devront se terminer tous les différends de la spéculation. Impartiale sans indifférence,

elle vérifie les droits de la raison, d'après les titres de sa primitive institution. Sans la *critique*, la raison est pour ainsi dire réduite à l'état de nature, et ne peut faire valoir ses allégations que par la guerre. La *critique*, puisant ses décisions dans les lois fondamentales et primitives de l'esprit, établit un ordre légal, et, par de justes sentences, impose à tous les partis une paix librement acceptée.

Néanmoins on ne peut pas non plus admettre un usage purement sceptique de la raison, une sorte de neutralité absolue. Le scepticisme n'a été utile que comme préparant les voies à la Critique. Il ne peut désarmer la raison en guerre avec elle-même. Il n'est qu'une halte dans le mouvement progressif de l'esprit humain, et non un séjour fixe et définitif. La raison ne peut se reposer que dans la certitude soit de la connaissance des objets même, soit des limites entre lesquelles notre savoir est enfermé.

Kant, en exposant ici le scepticisme de Hume, dit que les erreurs de ce philosophe ont leur source dans un défaut qui lui est commun avec tous les dogmatiques, et qui est de n'avoir pas considéré systématiquement toutes les espèces de synthèse *à priori*. S'il l'avait fait, il aurait trouvé, par exemple, que le principe de *permanence* anticipe tout aussi bien sur l'expérience que celui de *causalité*. Mais comme il ne fait que borner l'entendement, sans en marquer les limites, et qu'au lieu de faire connaître les causes de notre ignorance, il nous inspire seulement une méfiance vague et générale de nos moyens; comme il ne fait que censurer quelques-uns des principes de l'entendement, sans soumettre à la critique l'entendement tout entier, il lui est arrivé ce qui arrive toujours au scepticisme, savoir d'être révoqué en doute luimême. D'ailleurs Hume n'ayant pas fait de différence entre les vrais droits de l'entendement et les prétentions de la dialectique rationnelle, contre lesquelles ses attaques sont

principalement dirigées, la raison ne s'est pas sentie troublée dans sa confiance en elle-même.

Le scepticisme n'est redoutable que pour le dogmatisme, qui dédaigne la critique; car il suffit qu'une seule des assertions de celui-ci soit atteinte, pour que tout le reste devienne suspect et menace ruine. Le scepticisme est le précurseur de la critique : il ne satisfait pas la raison, mais il la dispose à rechercher les moyens de se maintenir dans ses légitimes possessions.

3. *La discipline de la raison pure quant aux hypothèses.* Des phénomènes donnés ne peuvent s'expliquer que par des lois phénoménales, et non par des hypothèses transcendantales; car ce qu'on ne saurait comprendre d'après des principes connus, peut encore moins être expliqué par ce qu'on ne connaît pas du tout.

Les hypothèses transcendantales, fondées sur les *idées*, sont donc inadmissibles, d'abord comme n'expliquant rien, et ensuite comme funestes à la science expérimentale.

Elles sont d'ailleurs insuffisantes pour déterminer *à priori* les conséquences données.

La raison pure doit tout connaître *à priori* et nécessairement, ou elle ne peut rien connaître. Il faut qu'elle s'abstienne, ou que ses jugements soient d'une certitude démonstrative. Elle n'a point d'*opinions*. Des probabilités, des conjectures ne sont admissibles que pour les objets de l'expérience. En philosophie on ne doit jamais dire : *je suppose, j'estime*, mais seulement *je sais* ou *j'ignore*.

Mais quoique inadmissibles dans les questions spéculatives, les hypothèses peuvent être invoquées dans la polémique contre les adversaires des *idées*. Elles sont de bonne guerre contre des ennemis qui supposent, sans raison, que les lois de l'expérience s'étendent aux choses possibles en soi, et pour repousser la présomption d'un dogmatisme qui, pour être négatif, n'en est pas moins arrogant et condamnable.

4. *La discipline de la raison pure quant à ses preuves.* La première règle à observer quant aux preuves transcendantales, c'est de rechercher sur quels principes on entend les établir, de s'assurer de leur force et de leur solidité. Si ce sont des principes de l'entendement, comme par exemple celui de la causalité, c'est en vain qu'on essaiera d'arriver par eux jusqu'aux *idées;* car ces principes ne s'appliquent qu'aux objets de l'expérience. On ne sera pas plus avancé en se servant des principes de la raison pure pour prouver la réalité des *idées;* car ces principes étant tous de dialectique, ne peuvent servir que de règles pour réduire à la plus haute unité possible la synthèse de l'expérience, et n'ont aucune valeur constitutive ou objective.

Le second caractère de l'argumentation métaphysique, c'est qu'il n'y a pour chaque proposition qu'une seule preuve possible. Toute proposition de la raison pure se fonde sur un seul concept, et hors de ce concept il n'y a rien par quoi l'objet dont il s'agit puisse être déterminé. La preuve ne peut donc renfermer autre chose que la détermination d'un objet en général d'après ce concept unique. C'est ainsi, par exemple, que, dans l'analytique transcendantale, on a fondé la proposition *tout ce qui arrive a une cause,* sur la seule condition de la possibilité objective du concept de ce qui arrive en général, concept selon lequel la détermination d'un fait dans le temps, et par conséquent ce fait lui-même comme partie de l'expérience, serait impossible, si on ne le concevait pas comme soumis à une règle dynamique. Or c'est aussi là la seule preuve possible du principe de causalité. Il en est de même de toutes les autres propositions transcendantales, et c'est ce qui facilite la critique des assertions rationnelles. Plus le philosophe dogmatique accumulera les arguments, plus il prouvera sa faiblesse.

La troisième règle de l'argumentation rationnelle, c'est

qu'elle ne doit jamais être *apagogique* ou indirecte, mais directe, parce que l'argumentation directe seule nous donne, avec la conviction d'une vérité, l'intelligence de ses sources. Si l'on a eu recours à l'argumentation indirecte, c'est sans doute parce que les vrais principes de la proposition à prouver étaient trop profondément cachés, ou trop multipliés, et qu'alors on a essayé de la saisir par ses conséquences.

Il y a deux manières de conclure des conséquences au principe : l'une, que les logiciens appellent le *modus ponens*, et l'autre qui est le *modus tollens*. La première, qui consiste à conclure à la vérité d'une proposition par celle de ses conséquences, n'a de valeur qu'autant que l'énumération de ces dernières est complète. Mais comme il est impossible que cette énumération soit jamais complète, les preuves de ce genre ne sont pas rigoureuses.

La seconde manière d'argumenter indirectement, qui consiste à conclure de la fausseté des conséquences à celle du principe, est aussi facile que probante, puisque, pour qu'on puisse déclarer fausse une proposition, il suffit qu'une seule de ses conséquences le soit. Mais cette argumentation n'est admissible que dans les sciences où il est impossible de confondre avec la connaissance objective ce qu'il y a de subjectif dans nos représentations. Par suite de cette confusion, il arrive que l'adverse d'une proposition est seulement en contradiction avec les conditions de la pensée, et non avec l'objet lui-même. On prend pour une absurdité absolue ce qui n'est absurde que relativement à nous. Dans les mathématiques, de pareilles méprises sont impossibles; en physique elles peuvent être évitées par la comparaison des observations entre elles. Mais les opérations de la raison pure se font toutes dans le milieu de l'illusion dialectique, par laquelle ce qui est seulement fondé dans le sujet se présente à la raison, dans les prémisses, comme objectif. Ici donc les arguments indirects ne peuvent être admis. Les dogmatiques

de tous les partis s'en sont servis avec un égal succès, sans aucun profit pour la vérité.

II. *Du canon ou de l'organon de la raison pure.*

La philosophie de la raison pure est toute négative, et sert moins d'*organe* ou de méthode pour étendre la connaissance, que de discipline et de frein pour faire éviter l'erreur. Kant appelle *canon* ou *organe* l'ensemble des principes *à priori* de l'usage légitime de la faculté de connaître en général. La logique générale est la règle ou le canon de l'entendement et de la raison, quant aux formes seulement. L'*analytique transcendantale* est la règle de l'entendement pur, seul capable de connaissances synthétiques *à priori*. Il n'y a point de méthode positive, mais seulement une discipline, quant à l'usage spéculatif de la raison : il n'y a de canon proprement dit que pour la raison pratique pure.

1. *De la dernière fin de l'usage pur de la raison.* Un besoin naturel pousse la raison au delà des limites de toute expérience, et nous avons vu que le succès est loin de répondre à ses efforts au point de vue théorique. Les questions qu'elle cherche à résoudre sont, en définitive, celles de la liberté morale, de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu. L'intérêt théorique de ces questions est peu de chose, puisque la reconnaissance positive de ces trois vérités n'ajouterait rien à la science de la nature. L'intérêt qui s'y attache est tout pratique, et Kant appelle *pratique* tout ce qui est possible par la liberté.

Si toutes les conditions de l'exercice du libre arbitre étaient tirées de l'expérience, la raison n'aurait d'autre office, à cet égard, que de ramener ces conditions à l'unité. Ainsi, par exemple, dans la théorie de la prudence, l'unique affaire de la raison est de réunir toutes les fins de nos actions en une seule, la félicité. Au contraire, des lois pratiques, dont

la raison déterminerait la fin *à priori*, et qui seraient d'une obligation absolue, seraient le produit de la raison pure. Or, telles sont précisément les lois morales, qui constituent la raison pratique pure, et qui seules sont susceptibles d'un *canon*.

Les trois problèmes dont la solution est l'unique objet de la philosophie rationnelle pure, ont une fin plus éloignée, savoir ce qu'*il faut faire si la volonté est libre et s'il est un Dieu et une vie future*.

La liberté pratique peut être prouvée par la seule expérience : c'est la faculté de n'être déterminé que par la raison, indépendamment des sollicitations des sens. Il est de fait que la volonté n'est pas nécessairement déterminée par la sensibilité, et que nous avons la faculté de résister aux désirs par la considération de ce qui peut nous nuire ou nous être utile dans un avenir plus ou moins éloigné, et cette considération de l'utile et de ce qui est désirable, quant à notre destinée tout entière, repose sur la raison. Celle-ci nous prescrit sous ce rapport des lois catégoriquement impératives et qui se distinguent des lois de la nature, en ce qu'elles expriment ce qui doit se faire et non ce qui arrive nécessairement.

Pour ce qui est de la question de savoir si la raison, tout en donnant ses lois, n'est pas elle-même déterminée par d'autres influences, c'est une question spéculative qui ne nous regarde pas ici et qui est réservée. La liberté transcendantale, l'indépendance absolue de la raison demeure un problème ; mais la liberté pratique, la faculté de se déterminer par la raison est attestée par l'expérience. Il ne reste donc plus dans l'intérêt pratique de la raison que deux problèmes à résoudre : Y a-t-il un Dieu? Y a-t-il une vie future?

2. *De l'idéal du souverain bien, comme principe déterminant de la fin suprême de la raison pure.* Tout l'intérêt de

la raison, tant spéculative que pratique, se réunit sur les trois questions suivantes :

1° Que puis-je savoir?

2° Que dois-je faire?

3° Que m'est-il permis d'espérer?

La première de ces questions est toute spéculative, et nous avons vu que la spéculation n'offre pas une réponse satisfaisante aux problèmes de la raison.

La seconde question est toute pratique; elle n'est point transcendantale et n'est pas par conséquent un objet immédiat de la *critique de la raison pure.*

La troisième question qui demande : *Si je fais ce que je dois, que puis-je espérer?* est à la fois pratique et théorique, de telle sorte que l'élément pratique pourra nous fournir la réponse à la question spéculative. Toute espérance tend au bonheur, et elle est quant à la loi morale, ce que le savoir est quant à la connaissance théorique des choses. La félicité est la satisfaction de tous nos besoins. La loi pratique qui a son mobile dans la recherche du bonheur, Kant l'appelle *pragmatique* ou règle de prudence, et la loi qui n'a d'autre motif que le désir de se rendre digne du bonheur, en supposant qu'il existe une pareille loi, il l'appelle *loi morale.* La première dépend de l'expérience; la seconde ne considère que la liberté et la dignité de l'être raisonnable, et repose sur les *idées* de la raison pure. Or, on ne peut s'empêcher d'admettre, avec les plus grands penseurs et avec la conscience universelle, qu'il y a réellement des lois morales pures, déterminant *à priori* l'exercice de la liberté, et que ces lois commandent d'une manière absolue et catégorique. La raison pure, considérée sous le point de vue moral, renferme donc des principes d'une expérience possible et une puissance de causalité, quant aux actions qu'elle commande; par conséquent les principes de la raison pure ont, dans son usage pratique, une réalité objective. Le monde, en tant

qu'il serait conforme à ces lois, serait un monde moral. Le monde moral n'est conçu que comme monde intelligible, en ce que l'on y fait abstraction de toutes les conditions physiques et de tous les obstacles que peut rencontrer la moralité. Mais l'idée d'un monde moral n'en a pas moins une réalité objective, en ce qu'elle peut et doit exercer une influence réelle sur le monde sensible. Ainsi la réponse à cette question : *Que dois-je faire?* sera celle-ci · *Fais ce qui peut te rendre digne de la félicité.* Pour répondre à cette autre question : *Si je me conduis de manière à me rendre digne de la félicité, puis-je espérer d'y arriver?* il faut voir si ces mêmes principes de la raison pure qui prescrivent la loi *à priori*, y attachent nécessairement cet espoir.

Or, j'affirme qu'autant sont nécessaires les principes de morale, selon la raison pratique, autant il est nécessaire d'admettre, selon la raison théorique, que chacun a droit d'espérer la félicité dans la même mesure qu'il s'en sera rendu digne. Cette espérance ne peut être reconnue pour légitime par la raison, qu'autant que l'on reconnaît une intelligence souveraine de qui sont émanées les lois morales et de qui dépend la nature.

Cette idée d'une intelligence divine, qui joint à la volonté morale la plus parfaite la plus haute félicité possible, et qui est la source de tout bonheur proportionné à la moralité, Kant l'appelle l'*idéal du souverain bien*. Là seulement la raison trouve le fondement d'un monde intelligible et moral, dont nous faisons partie, et qui s'étend au delà de cette vie. Comme dans le monde physique tout est soumis à la nécessité, et qu'il n'y a pas harmonie du bien-être avec la moralité, la raison se voit obligée d'admettre une autre vie, une vie future, où puisse s'établir cette harmonie.

Ainsi donc de deux choses l'une : ou les lois morales sont une chimère, ou il est un Dieu et une vie future.

Des lois morales, considérées comme principes d'action,

sont des *maximes*. Toute notre vie doit se régler sur ces maximes, ce qui suppose que la loi morale est issue d'une cause souveraine, qui a tout disposé pour qu'en définitive l'obéissance absolue à cette loi conduise tout être raisonnable à sa véritable destination.

La félicité seule n'est pas aux yeux de la raison le bien souverain. Elle ne l'est qu'autant qu'elle est unie à la moralité, qui en rend digne. La moralité seule, sans l'espoir de la félicité, n'est pas non plus le souverain bien. Mais l'espérance du bonheur ne doit pas déterminer la moralité, bien que la moralité soit la condition du bonheur.

C'est ainsi que la théologie morale conduit nécessairement à l'idée d'une volonté suprême unique, auteur à la fois des lois physiques et des lois morales. L'unité de vues et d'intentions suppose celle de volonté et d'intelligence. L'unité systématique des fins dans le monde, lequel comme nature est monde sensible, et qui comme un système de la liberté est monde intelligible ou moral (le *regnum gratiæ* de Leibnitz), suppose nécessairement l'unité *téléologique* de toutes choses, l'unité finale des deux mondes.

L'univers est ainsi considéré comme issu d'une *idée* unique, et par là toute la science physique tend à se convertir en un système de fins et à redevenir une physicothéologie. Mais cette nouvelle physicothéologie, partant d'un ordre moral, comme d'une unité fondée dans l'essence de la liberté, établit les causes finales de la nature sur des principes unis *à priori* et nécessairement à la possibilité interne des choses. Par là même on arrive à une autre *théologie transcendantale*, qui fait de l'idéal de la plus haute perfection ontologique le principe de l'unité systématique, principe qui lie toutes choses d'après des lois physiques universelles et nécessaires, toutes ayant pris leur origine dans la nécessité absolue d'un être primitif unique.

Il est impossible de ne pas se proposer partout un but, une

fin. Or, les fins les plus élevées sont celles de la moralité, et celles-ci la raison pure peut seule nous les faire connaître. Mais, inspirés par ces fins, guidés par elles, nous ne pourrions faire aucun usage raisonnable de la connaissance de la nature, si la nature n'y avait apporté cette unité de fin et de moyens sans laquelle la raison elle-même serait impossible. Cette unité est nécessaire et fondée sur une volonté suprême également nécessaire. De cette manière notre science rationnelle n'est pas la cause, mais un effet de la recherche de l'unité pratique des fins et des moyens que nous impose la raison.

C'est aussi ce que prouve l'histoire de l'esprit humain. En effet, l'idée de Dieu s'est perfectionnée et épurée avec les idées morales et non en raison de la connaissance de la nature. C'est la raison pratique qui a fait de l'existence de Dieu, non un dogme démontré, mais une supposition absolument nécessaire.

Mais à cause de cela même, il ne nous est pas permis de faire de cette idée un point de départ, pour en déduire un ordre moral autre que celui qui nous est donné dans la raison, puisque c'est uniquement au moyen de cet ordre moral que nous nous sommes élevés à cette idée de Dieu.

3. *De l'opinion, du savoir et de la foi*. Il y a *conviction* alors que ce que j'estime vrai le paraît tel à toute raison. Il y a persuasion seulement lorsque l'assentiment est uniquement fondé sur les dispositions du sujet. La persuasion repose sur une apparence subjective.

L'assentiment que l'on donne à une proposition a, quant à la conviction, trois degrés : *estimer* (opinari, meinen), *croire*, *savoir*. La conviction, lorsqu'elle est partagée par tous, devient *certitude*. Il n'y a pas de simples opinions en mathématiques; là il faut savoir ou s'abstenir de juger. Il en est de même en morale. Il n'est pas permis d'agir sur une simple présomption, d'après une probabilité de justice. Dans la spé-

culation, la foi seule est admissible, une foi fondée sur les convictions morales. Cette foi est nécessaire, et par cela même ferme, inébranlable. Il y a telle croyance qui se soutient à un prix peu considérable, et qui ne persiste pas lorsque, pour la soutenir, il faut faire de grands sacrifices. La foi nécessaire est imperturbable. Telle est la foi en Dieu et à la vie future, lorsqu'elle s'appuie sur des convictions morales. On ne peut y renoncer sans renier celle-ci, et ces convictions nous ne pouvons les abandonner sans renier notre nature même. L'homme de bien se livre avec joie à cette croyance, et il reste même à l'homme corrompu assez de foi encore dans sa conscience, pour qu'il craigne du moins qu'il n'y ait un Dieu et une rémunération à venir. Dans ses derniers résultats la philosophie confirme ainsi, à sa gloire, ce que le sens commun a toujours proclamé.

III. *L'architectonique de la raison pure.*

L'architectonique est l'art des systèmes; un système est un ensemble de diverses connaissances réunies sous une même *idée*. C'est un tout organique, articulé, qui s'accroît par intussusception et non par juxtaposition. Il est rare que l'exécution du plan architectonique réponde exactement à l'idée qui y préside.

La philosophie n'est une connaissance *rationnelle* que pour celui qui l'a puisée aux sources mêmes, dans la raison, et l'a déduite des principes; elle est *historique* (*ex factis*) pour celui qui la reçoit toute faite et par la mémoire seulement. On ne peut *apprendre* la philosophie; on peut seulement s'exercer à philosopher.

Prise objectivement, la philosophie n'est que la simple *idée* d'une science possible, mais qui n'est donnée nulle part *in concreto*. Il faut avant tout connaître le chemin qui y conduit. Jusque-là on ne peut étudier que les systèmes proposés;

on peut exercer par là le talent de la raison à rechercher et à développer ses principes, en se réservant toujours le droit de remonter à leur source, afin d'en constater la légitimité. Prise *idéalement*, la philosophie est la science du rapport de toute connaissance aux fins essentielles de la raison humaine (*teleologia rationis humanæ*), et le philosophe est le législateur de cette raison. Dans ce sens il y aurait de la vanité à se dire philosophe.

Toute philosophie est ou connaissance *rationnelle pure*, ou connaissance *rationnelle empirique*. La première est philosophie *pure*, la seconde philosophie *expérimentale*. La philosophie de la raison pure est d'abord *critique* ou examen de la faculté de la raison quant à toute connaissance *à priori*, et ensuite le système de cette connaissance, ou *métaphysique*, nom sous lequel on peut en outre comprendre la critique elle-même.

La métaphysique se divise en *métaphysique de la nature* et *métaphysique des mœurs*. La première renferme tous les principes rationnels purs de la connaissance théorique des choses, les mathématiques exceptées; la seconde, les principes qui déterminent et nécessitent nos actions : c'est la morale pure.

La métaphysique est aussi ancienne que la raison spéculative, et la raison est naturellement portée à la spéculation. Mais elle a été rarement traitée dans toute sa pureté. En la définissant la science des principes, on y a trop souvent compris les principes généraux de toute origine, sans examiner s'ils étaient *à priori* ou non.

La *métaphysique de la nature* ou *la métaphysique* proprement dite se divise en *philosophie transcendantale* et en *physiologie de la raison pure*. La première est le système des concepts de l'entendement et des principes de la raison, considérés d'une manière générale et abstraction faite de leurs objets; la seconde s'occupe de la nature ou de l'en-

semble des objets donnés. Or, en physiologie l'usage de la raison est ou *immanent* ou *transcendant*. Dans le premier cas elle ne sort pas des limites de l'expérience ; dans le second, elle cherche à établir des choses de l'expérience une synthèse qui va au delà. La *physiologie transcendante* sera *physiologie de l'univers*, lorsque cette synthèse, tout en sortant des limites du concret, n'embrasse que la nature ; elle sera *théologie transcendantale*, lorsqu'elle rattache la nature à un être divin, placé en dehors et au-dessus d'elle.

La *physiologie immanente*, au contraire, a pour objet la nature réelle, mais seulement dans ses conditions *à priori*. Elle se subdivise en *physique rationnelle*, qui est la science de la nature matérielle, et en *psychologie rationnelle*, qui est la science de la nature pensante.

La métaphysique proprement dite a donc quatre parties principales : 1° L'*Ontologie* ou la philosophie transcendantale ; 2° la *Physiologie rationnelle* qui comprend la physique et la psychologie ; 3° la *Cosmologie*, et 4° la *Théologie rationnelle*.

Cette division, fondée sur l'idée primitive de la philosophie de la raison pure, est architectonique, et par conséquent invariable et législative pour ainsi dire.

Pour ce qui est de la *psychologie expérimentale*, qui faisait autrefois partie de la métaphysique, et dont on a espéré de nos jours, dit Kant, un si grand secours pour la philosophie, elle fera partie de la *philosophie appliquée*, dont la philosophie pure fournit les principes *à priori*.

La métaphysique, bien qu'elle ne soit plus, après la *critique*, le fondement de la religion, en demeurera néanmoins le boulevard, si ce n'est comme science positive, du moins comme discipline de la raison. Elle est la consommation, le complément nécessaire de toute culture rationnelle. Elle exerce dans l'empire des sciences la censure suprême, assure parmi elles l'ordre et l'harmonie, et doit les empê-

cher de s'écarter jamais de leur but commun, la félicité universelle.

IV. *Histoire de la raison pure.*

Sous ce titre, Kant cherche à généraliser les révolutions de l'esprit philosophique. Abstraction faite des temps, dit-il, on peut considérer les divers systèmes de philosophie sous trois points de vue :

1° Quant à l'*objet des connaissances rationnelles*, les philosophes se divisent en *sensualistes* et *intellectualistes*. *Épicure* est le principal représentant des premiers, *Platon* celui des seconds. Ceux-là ne reconnaissent pour réel que ce qui est donné par les sens; ceux-ci prétendent que les sens nous trompent et que l'entendement seul peut connaître la vérité. Les premiers n'admettent des concepts intellectuels que pour des objets sensibles. Les seconds supposent qu'il n'y a d'autres objets réels que les choses intelligibles, et accusent les sens de troubler l'intuition intellectuelle.

2° Quant à l'origine des connaissances rationnelles pures, pour la question de savoir si elles ont leur source dans la raison, ou si elles sont dérivées de l'expérience, les philosophes se partagent en *empiriques* et *noologistes*. Les premiers ont pour chef *Aristote*, les seconds *Platon*. *Locke* suivit Aristote, *Leibnitz* marcha sur les traces de Platon. Épicure se montra plus conséquent que Locke et Aristote, en ce qu'il ne sortit jamais des limites de l'expérience.

3° *Quant à la méthode* on distingue la méthode *naturaliste* et la méthode *scientifique*. Le naturaliste s'en rapporte au bon sens, au sens commun, et méprise la spéculation. C'est une sorte de *misologie*, réduite en principes. Sa devise est : *Quod sapio satis est mihi.*

Ceux qui suivent la méthode scientifique, sont ou *sceptiques* ou *dogmatiques*, mais les uns et les autres prétendent au système. Wolf peut être considéré comme le principal

représentant de ceux-ci, Hume comme le chef de ceux-là. La *critique* est une troisième voie à suivre : c'est un sentier récemment découvert, qu'il importe au progrès de la philosophie de convertir en route royale.

Résumé de la méthodologie transcendantale.

1. Dans la méthodologie Kant établit d'abord que la méthode géométrique est inadmissible en philosophie; qu'on ne peut y faire usage ni de définitions proprement dites, ni d'axiomes, ni de démonstrations dogmatiques. En philosophie les définitions ne peuvent être données que comme résultat, et comme nulle proposition n'y est évidente par elle-même, il ne peut y avoir d'axiomes spéculatifs. De même, il n'y a en philosophie que des argumentations, mais point de démonstrations au sens propre.

Quant à l'usage polémique de la raison pure, la *critique* ne désarme pas la philosophie dans la guerre qu'elle fait à l'athéisme, au matérialisme, au fatalisme ; elle laisse, à cet égard, toute son autorité à la raison, et y ajoute la foi fondée sur la loi morale. La vérité et l'humanité n'ont rien à craindre d'une libre discussion. Le scepticisme n'est redoutable qu'au dogmatisme qui méprise la critique ou l'ignore.

Les hypothèses transcendantales sont inadmissibles dans le système des phénomènes, qu'elles ne peuvent expliquer. La raison pure n'a point d'opinions et ne fait pas de conjectures. Lorsqu'elle ne connaît pas *à priori*, elle s'abstient, elle sait ou elle ignore. Les hypothèses ne sont permises que contre les adversaires des *idées*, lesquels supposent à tort que les lois de l'expérience embrassent tout ce qui est. Du reste, on ne peut prouver la réalité des *idées* ni par les principes de l'entendement, qui ne peuvent s'appliquer qu'à l'expérience, ni par ceux de la raison pure, qui sont sans valeur constitutive. Il n'y a pour chaque proposition qu'une

seule preuve possible, parce que chacune repose sur un seul concept, dont la déduction est la preuve. Enfin, l'argumentation rationnelle doit toujours être directe, parce que les preuves directes seules sont rigoureuses, et que, pour les produire, il faut remonter jusqu'à la source même de la vérité.

2. Dans le second chapitre l'auteur montre comment l'existence incontestable de la loi morale peut servir à fonder la foi en Dieu, en un ordre de choses moral et dans l'immortalité de l'âme. Ce chapitre est une préparation à la *Critique de la raison pratique*, dont il offre d'avance le principal résultat, quant à la philosophie théorique. La connaissance théorique, selon Kant, loin de fonder la morale, dépend au contraire de celle-ci. Ce qui le prouve surtout, c'est que l'idée de Dieu s'est épurée à mesure que les idées morales se sont développées et perfectionnées.

3. Dans le troisième chapitre Kant expose le plan d'un système complet et organique de la science philosophique. La philosophie, prise objectivement, quant au but où elle tend, n'est qu'un projet, un problème, une idée, qu'on ne peut espérer de réaliser jamais complétement. Le commencement de toute philosophie est la *critique* de la raison pure, ou la recherche de ce que nous pouvons connaître *à priori*.

4. Dans le dernier chapitre de la méthodologie, Kant classe les divers systèmes de philosophie sous trois chefs, d'abord quant à l'objet de la connaissance rationnelle, ensuite quant à l'origine de cette connaissance, enfin quant à la méthode. Du premier point de vue il divise les philosophes en *sensualistes* et *intellectualistes;* du second, il les divise en *empiriques* et *noologistes* ou *rationalistes;* quant à la méthode, en *naturalistes* et *scientifiques*. Ces derniers sont ou *sceptiques* ou *dogmatiques;* la *critique* est venue s'interposer entre eux.

Il y a quelque confusion dans cette classification. Les

sensualistes et les empiriques d'une part, les intellectualistes et les rationalistes de l'autre, ne sont pas assez nettement distingués. Il serait plus exact de dire que, quant à l'origine des connaissances, les philosophes se partagent en empiriques ou sensualistes, et en rationalistes ou noologistes, et que, quant à la nature des objets des connaissances, ils sont ou réalistes ou idéalistes, les uns leur accordant une existence réelle et indépendante du sujet, les autres seulement une existence idéale et subjective. On peut ajouter que la *critique* ne s'interpose pas seulement entre le scepticisme et le dogmatisme, en cherchant à concilier les exigences du premier avec les prétentions du second, mais encore entre l'empirisme et le rationalisme, ainsi qu'entre le réalisme et l'idéalisme, en montrant que ce qu'on appelle expérience est le produit de l'action de l'esprit sur les impressions sensibles, et que, outre les idées, dont la cause matérielle est évidemment hors de nous, il en est d'autres dont la raison est tout à la fois la source et l'artisan.

CHAPITRE XIV.

DÉFENSE, DÉVELOPPEMENT ET APPLICATION DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE. — ÉCRITS DIVERS.

Kant revint sur certains points de la *Critique* dans divers petits écrits dont nous avons fait mention dans l'introduction, et dont nous allons présenter la substance.

Dans un de ses derniers ouvrages [1], Mendelssohn avait parlé de la nécessité de s'*orienter* dans la spéculation, au moyen d'une sorte de boussole intellectuelle, qu'il appelle le sens commun, la saine raison, le bon sens. « Ma spéculation, disait-il, n'a d'autre office que de rectifier, s'il y a

[1] *An die Freunde Lessings*, dans les OEuvres complètes de Mendelssohn, en 1 vol., p. 511; édit. de Vienne, 1858.

lieu, les décisions du bon sens, et de les convertir, autant que cela est possible, en connaissance rationnelle. Tant que la saine raison et la spéculation sont d'accord, je les suis partout où il leur plaît de me conduire : aussitôt qu'il éclate entre elles quelque dissentiment, je tâche de m'orienter, en revenant sur mes pas et en me replaçant au point de départ. La superstition, l'esprit de contradiction et de sophisme, par leurs prestiges et leurs subtilités, nous ayant en quelque sorte désorientés, en troublant la vue du sens commun, nous avons besoin d'employer de certains moyens artificiels, pour venir à son aide. »

Ces paroles de Mendelssohn dénotaient une certaine défiance de la raison spéculative, et peu s'en fallut que, dans la polémique qui s'éleva entre ce philosophe et Jacobi, elles ne tournassent contre la raison elle-même. C'est contre ce dernier qu'est dirigé principalement l'écrit intitulé : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* Kant y prouve que c'est bien réellement la raison, la raison seule, la pure raison humaine, et non pas un prétendu sens occulte de la vérité, je ne sais quelle intuition sous le nom de foi, que Mendelssohn jugeait nécessaire pour se conduire dans la spéculation. En rétablissant le sens véritable de la maxime de ce philosophe, Kant profite de cette occasion pour déterminer quel peut être l'usage de la saine raison quant à la connaissance des choses immatérielles.

De même, dit-il, que pour m'orienter géographiquement, j'ai besoin d'un objet hors de moi et du sentiment de la droite et de la gauche, de même je ne puis me diriger dans mes méditations qu'à l'aide d'un sentiment. S'orienter dans la pensée, c'est, en s'élevant au-dessus de l'expérience et des objets sensibles, se déterminer dans ses jugements, d'après quelque maxime subjective. Les objets venant à me manquer, je ne puis plus me diriger sur des raisons tirées des objets, et le moyen interne qui me reste n'est autre chose que le

sentiment des besoins et des intérêts de la raison elle-même. Il y a des questions sur lesquelles je puis m'abstenir de prononcer : ce sera de l'ignorance sans erreur. Il en est d'autres que je me sens pressé de résoudre, mais pour la solution desquelles me manquent les données nécessaires. La raison veut néanmoins se satisfaire, et pour cela il lui faut une maxime, une règle de jugement tirée d'elle-même.

Dans ce cas il faut d'abord déterminer logiquement l'idée dont il s'agit d'examiner la réalité, et ensuite le rapport de son objet supposé avec les objets du monde connu. Après cela, pour en établir l'existence, la raison fera valoir le droit qui résulte pour elle de ses besoins, et, selon ses intérêts, elle adoptera de confiance ce qui se refuse à une connaissance objective. C'est ainsi que la raison s'oriente dans la nuit du monde métaphysique, à l'aide du sentiment subjectif de la nécessité rationnelle.

On peut imaginer bien des existences surnaturelles, dont la réalité ne nous intéresse nullement. Il en est tout autrement de l'idée d'un être primitif et absolu, intelligence suprême et souverain bien. Pour expliquer les choses finies et relatives, la raison ne peut s'empêcher de supposer un être infini et absolu. Le besoin qu'éprouve la raison d'admettre l'existence de Dieu est théorique et pratique Mais il y a cette différence entre l'intérêt purement théorique et l'intérêt pratique, que le premier est seulement conditionnel, tandis que le second est absolu. Nous ne nous sentons pressés d'admettre théoriquement l'existence de Dieu, qu'autant que nous prétendons expliquer l'ordre et la contingence du monde; mais nous sommes obligés de statuer cette même existence pour motiver des jugements qu'il ne dépend pas de nous de ne point porter[1]. La raison est forcée d'admettre une intelligence souveraine, non pour rendre par là plus

[1] *Weil wir urtheilen müssen.*

obligatoire la loi morale, ou pour lui donner une plus haute sanction, mais pour fonder sur une base réelle l'idée de la félicité dont cette loi nous invite à nous rendre dignes, pour empêcher que cette félicité, ainsi que la moralité qui en est la condition, ne soit considérée comme une simple *idée*, comme une chimère.

C'est donc sur les intérêts de la raison que, sans s'en rendre bien compte, Mendelssohn s'orientait dans la spéculation. C'est le sentiment de ces intérêts qu'il appelait la saine raison. Mais pour éviter une expression équivoque, pour empêcher que l'on ne confonde la saine raison avec la raison purement théorique, Kant propose de donner à cette source de jugements le nom de *foi rationnelle* (*Vernunft-Glauben*). Toute espèce de foi doit être raisonnable, puisque en définitive la raison est l'arbitre et la pierre de touche de toute vérité; mais la foi rationnelle est celle qui est fondée dans la raison pure, dans la nature du sujet pensant, tandis que le savoir a son fondement dans les objets.

L'existence de Dieu ne peut se démontrer. C'est une hypothèse invoquée par la raison pour expliquer des effets donnés. Au contraire, la foi en Dieu, fondée sur le besoin de la raison pratique, est une condition nécessaire de la loi morale.

La foi rationnelle, fondée sur les besoins et les intérêts de la raison pratique, est donc la boussole qui devra guider le penseur dans la région des choses intelligibles; c'est elle aussi qui devra servir de fondement à toute autre foi, à la révélation elle-même. Sans une idée correspondante, née du développement naturel de la raison, nulle révélation, nulle inspiration, nulle autorité extérieure ne pourrait nous imposer la conviction de l'existence de Dieu. Toute foi positive suppose la foi rationnelle[1]. Refuser à la raison l'initiative

[1] C'est dans ce sens que Bossuet a pu dire : « Dieu lui-même a besoin d'avoir raison, puisqu'il ne peut rien faire contre la raison. »

et le droit de contrôle en matière de religion, c'est ouvrir la porte à toutes les superstitions, à l'athéisme lui-même.

De l'espèce de *misologie* affectée à cette époque par Jacobi, Kant prend occasion de traiter de la liberté de penser, et fait voir que ce mépris de la raison menace de ruiner cette précieuse liberté. Elle n'est pas seulement détruite, dit-il, par la servitude de la parole et de la presse, ou entravée par l'intolérance religieuse; elle est encore mise en danger par ces prétendus philosophes qui ne tiennent aucun compte des lois de la saine raison.

Le génie se plaît d'abord à de hardies et aventureuses excursions dans les régions métaphysiques, et, dédaignant tout frein et toute règle, il s'abandonne à de prétendues inspirations qui, examinées de près, ne sont que des extravagances. Ensuite, comme le besoin d'une règle se fait tôt ou tard sentir, ces hardis esprits finissent par tomber sous le joug des traditions et de l'autorité des faits. C'est ainsi que la licence, en philosophie comme en politique, conduit par l'anarchie à la servitude.

Ensuite la raison se révolte contre ce joug; elle réclame ses droits et sa liberté, et, abusant de la liberté reconquise, elle proclame l'autorité exclusive du raisonnement, qui n'admet plus que ce qui peut se prouver objectivement. L'incrédulité, remplaçant la foi rationnelle, va jusqu'à infirmer la voix de la conscience, et conduit à l'athéisme moral. Alors naissent ces désordres qui souvent forcent le pouvoir civil d'intervenir et de renfermer dans des bornes étroites la liberté de penser et d'écrire.

Kant termine cet intéressant écrit par une observation sur ce qu'on appelle *lumières* (*Aufklærung*), et sur l'autorité en matières philosophiques. On peut être très-savant, dit-il, sans être éclairé. Le principe des lumières c'est de penser par soi-même, et de n'admettre que ce qui est fondé sur la raison. « On peut apprendre le latin dans Cicéron, dit-il

ailleurs[1], et il serait ridicule de ne pas respecter son autorité en fait de latinité. Mais il n'y a point d'auteur classique en philosophie. A Platon, à Leibnitz il est permis d'opposer la raison, que chacun retrouve en lui-même. »

Eberhard avait prétendu que la philosophie de Leibnitz rendait la *critique* superflue. Kant, en lui répondant, s'exprime ainsi qu'il suit sur le rapport de son système avec la doctrine des *idées innées*[2] : « La *critique* rejette absolument les *représentations innées :* elle considère toutes les idées comme *acquises*. Mais il y a aussi, comme disent les légistes, une acquisition primitive, c'est-à-dire l'acquisition d'une chose qui auparavant n'existait pas, et qui est le produit du fait même de l'acquisition. Telles sont d'abord, quant à la connaissance, la forme des choses dans le temps et dans l'espace, et ensuite l'unité synthétique de la diversité phénoménale dans les notions. La faculté de connaître ne les tire pas des objets, mais elle les produit par elle-même à l'occasion des objets. Toutefois, pour que ces représentations puissent être ainsi primitivement acquises, il faut admettre qu'il s'en trouve une raison dans le sujet, et cette raison du moins, ce principe est *inné*. »

Du reste, ajoute Kant, que la *critique* se maintienne par sa propre solidité contre les attaques dont elle est l'objet. Elle se maintiendra tant qu'elle n'aura pas donné naissance à quelque système plus ferme de la philosophie pure. Il invite ses adversaires, *coalisés* plutôt qu'*unis*, à s'accorder avant tout entre eux sur les principes qu'ils entendent mettre à la place de la *critique*. Ils essaieraient, dit-il, tout aussi vainement, de s'entendre ensemble là-dessus, qu'un architecte tenterait de bâtir un pont le long du fleuve, au lieu de le jeter en travers[3].

[1] OEuvres complètes, t. I, p. 441.
[2] OEuvres complètes, t. I, p. 444.
[3] Ouvrage cité, p. 477.

C'est encore contre Jacobi principalement qu'est dirigé le petit écrit intitulé : *Du ton suffisant qu'on s'est arrogé récemment en philosophie*[1].

Rien de plus laborieux que le travail philosophique, si la vérité ne peut être trouvée que par la critique et la dialectique. Quelle supériorité n'aurait pas sur ce pénible travail une méthode dont le principe serait une sorte d'*intuition intellectuelle*[2] ! Si une pareille méthode était légitime, avec quel mépris on aurait raison de traiter la méthode discursive !

Ceux qui ont les moyens de vivre *noblement*, c'est-à-dire sans travailler, se sont de tous temps crus supérieurs à ceux qui vivent du travail de leurs mains. De même s'est élevée récemment une prétendue philosophie, selon laquelle tout travail intellectuel est inutile ; qui, pour se mettre en pleine possession de la vérité, ne se donne d'autre peine que d'écouter l'oracle du sentiment, et qui traite la philosophie laborieuse avec ce même mépris de gentilhomme.

Voyons cependant sur quoi repose cette prétention. La philosophie dont il s'agit, invoque un sentiment secret, une sorte d'inspiration instinctive comme le principe de la vérité Jusqu'ici l'on ne connaissait que trois degrés de la certitude subjective, le savoir, la foi, l'opinion ou la conjecture. Maintenant on proclame une nouvelle manière de savoir, qui n'a rien de logique, mais que l'on donne pour un pressentiment (*prævisio sensitiva*) de ce qui n'est point sensible, pour une sorte de divination des choses intelligibles et transcendantes. C'est là un enthousiasme mystique, qui est la mort de toute philosophie.

La nouvelle école mystico-platonique nous dit : « La « philosophie humaine ne peut voir que l'aurore ; quant au « soleil, il ne peut être que *pressenti*. » Mais comment pres-

[1] *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, 1796 ; voy. OEuvres complètes, t. I, p. 621.

[2] *Eine intellectuelle Anschauung*, p. 621.

sentir un soleil sans en avoir vu un auparavant? Il est impossible, sans doute, de regarder le soleil sans en être ébloui, et nous ne pouvons pas voir ce qui se refuse aux sens; mais ainsi qu'on peut regarder impunément le soleil réfléchi, on peut voir dans la raison, qui est la lumière de l'âme, un reflet du monde supérieur, tandis que ces néoplatoniciens ne nous montreront qu'un soleil de théâtre[1]. Ils prodiguent les métaphores, disant, par exemple, que par le sentiment on peut approcher d'assez près de la déesse de la vérité, pour entendre le frôlement de sa robe; qu'il est impossible de lever le voile qui couvre l'image d'Isis, mais qu'on peut le rendre transparent, pour ainsi dire, et entrevoir la divinité. « On ne dit pas, ajoute Kant, quel est le degré de cette transparence : le voile doit être encore assez épais pour qu'on puisse faire du fantôme qu'il couvre tout ce qu'on veut, car le voir est impossible. »

La philosophie du sentiment prétendait que la spéculation affaiblissait la force morale, et demandait que le degré de vérité des systèmes fût jugé selon le degré de moralité qu'ils étaient capables de produire. A cela Kant répond que la loi morale ne peut être reconnue dans toute sa majesté et toute sa force que par la philosophie critique, et non par un simple appel au sentiment, ou par une sorte d'intuition intellectuelle immédiate.

Nous verrons plus tard qu'il existe cependant plus d'un point de contact entre la philosophie critique et la philosophie de Jacobi. Kant paraît l'avoir reconnu lui-même. « Mais à quoi bon, dit-il en terminant, nourrir la division entre deux partis qui sont au fond animés des mêmes intentions pratiques? Ils n'auraient qu'à s'entendre pour conclure ensemble une alliance durable. La déesse voilée, devant laquelle nous fléchissons les genoux avec un égal respect, c'est la

[1] Même ouvrage, p. 636.

loi morale en nous, dans son inviolable majesté. Nous entendons sa voix et reconnaissons son autorité; seulement en l'écoutant, nous sommes dans le doute si elle procède de la propre raison de l'homme, ou si c'est la voix d'un autre être, dont nous ne connaissons pas l'essence, mais qui parle à l'homme au fond de son cœur. Quelle que soit du reste l'origine de cette loi, elle est dans tous les cas également obligatoire. Mais il importe de la déterminer philosophiquement, afin d'empêcher qu'elle n'ait le sort des oracles et qu'elle ne reçoive les interprétations les plus diverses.

Un des petits écrits de Kant les plus piquants est celui qui a pour titre : *Annonce de la prochaine conclusion d'une paix perpétuelle en philosophie*[1]. L'auteur cherche à montrer que de tous les systèmes la philosophie critique est la plus propre à produire dans l'empire de la pensée l'ordre et la paix, sans y étouffer l'activité, la discussion et l'émulation.

L'esprit d'indépendance intellectuelle que la nature a donné à l'homme, est un de ses bienfaits; c'est là ce qui fait l'état de santé de la raison; c'est un principe de vie, sans lequel l'esprit tomberait dans une sorte de marasme et de décomposition. Le dogmatisme est un lit de repos; le scepticisme systématique produit l'indifférence, et le *modérantisme*, qui se contente d'opinions et de vraisemblance, n'a rien de commun avec la vraie philosophie : c'est un toit sans maison, un simple et faible abri, et non une véritable demeure. La philosophie critique, au contraire, est un état toujours armé et toujours actif, et promet de faire enfin régner la paix entre les philosophes, d'un côté par l'impuissance démontrée des arguments théoriques, et de l'autre par la force des arguments pratiques; — une paix qui aura de plus l'avantage d'entretenir la vigilance et l'activité de l'esprit, et de l'empêcher de s'abandonner à une fausse et énervante sécurité.

[1] 1796. Dans le tome I de l'édition des Œuvres complètes, p. 647.

De toutes les sciences la philosophie est la plus nécessaire. Elle est la recherche de la sagesse, et la sagesse est la conformité de la volonté avec la dernière fin de la raison; cette fin c'est le souverain bien; et comme cette fin, en tant qu'elle est réalisable, est un devoir, et que, réciproquement, en tant qu'elle est un devoir, elle doit être réalisable, il s'ensuit que la sagesse de l'homme n'est autre chose que le principe interne qui porte la volonté à obéir à la loi morale, dont l'objet ne peut pas être sensible ou empirique.

Les objets non sensibles de la connaissance sont : *Dieu*, comme être souverain, auteur et gardien de la loi morale (*als das allverpflichtende Wesen*); la *liberté*, comme le pouvoir de l'homme de remplir ses devoirs, en dépit de toute la puissance de la nature; enfin l'*immortalité de l'âme*, comme un état futur où la destinée de chacun sera proportionnée à son mérite moral.

CHAPITRE XV.

SUITE DU CHAPITRE PRÉCÉDENT. — ÉLÉMENTS MÉTAPHYSIQUES DE LA SCIENCE DE LA NATURE.

On a vu dans l'*Architectonique* de la raison pure que la philosophie rationnelle se divise, selon Kant, en *critique* et *métaphysique* doctrinale, et que cette dernière se subdivise en *métaphysique de la nature* et *métaphysique des mœurs*. Il appelle aussi la métaphysique de la nature *physique pure*, et il en a exposé les principes dans un écrit intitulé : *Éléments métaphysiques de la science de la nature*[1].

L'objet général de la physique est la *matière*, dont la détermination fondamentale est le *mouvement*. La métaphysique de la nature est donc une théorie pure du mouvement, divisée

[1] *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1787. Œuvres, t. V, p. 304-436.

en quatre parties, la *Phoronomie*, la *Dynamique*, la *Mécanique* et la *Phénoménologie*, correspondant aux quatre chefs du tableau des catégories, la *quantité*, la *qualité*, la *relation* et la *modalité*.

La méthode suivie par Kant dans ce traité est rigoureusement synthétique, procédant par définitions, axiomes et théorèmes suivis de leur démonstration.

1. La *phoronomie* considère le mouvement comme une simple *quantité*, abstraction faite de toute *qualité* de la matière, excepté la mobilité. La matière y est définie *ce qui se meut dans l'espace;* elle est le sujet ou le *substratum* du mouvement. L'espace mobile lui-même s'appelle l'*espace matériel* ou *relatif;* celui dans lequel tout mouvement est censé avoir lieu, est l'*espace pur* ou *absolu* Ce dernier, qui n'est rien en soi, n'est que la condition, l'explication nécessaire de l'espace matériel, qu'il est censé renfermer. — *Le mouvement d'une chose est le changement de ses rapports extérieurs à un espace donné.* Le lieu de chaque corps est un point, le centre. Un corps peut se mouvoir sans changer de lieu, et il n'y a changement de lieu que lorsque le centre lui-même est déplacé.

Les mouvements peuvent être de *rotation* ou de *translation*. Ces derniers peuvent s'étendre indéfiniment ou bien s'effectuer dans un espace limité. Ceux qui ont lieu dans un espace limité sont ou *circulaires* ou d'*oscillation*.

Le repos est *présence persistante* (*præsentia perdurabilis*) dans un même lieu; la persistance est la durée. Être dans un état permanent et y persister, ce n'est pas identique. On ne peut donc pas définir le repos l'absence du mouvement, mais la présence durable dans un même lieu.

Construire la notion d'un mouvement composé, c'est représenter *à priori* et intuitivement un mouvement, en tant qu'il résulte de deux ou de plusieurs mouvements réunis dans un corps mobile.

Sur ces définitions se fonde cet axiome de la *phoronomie: Tout mouvement, comme objet de l'expérience, peut être considéré indifféremment comme mouvement d'un corps dans un espace en repos, ou comme repos d'un corps dans un espace en mouvement, ou enfin comme mouvement du corps et de l'espace à la fois, poussés dans une direction opposée avec une égale vitesse.*

L'unique théorème de la *phoronomie* est ainsi conçu : *La composition de deux mouvements d'un seul et même point peut être conçue de telle sorte seulement que l'un des deux est représenté comme étant dans l'espace absolu, et qu'à la place de l'autre, on se représente, comme identique avec lui, un mouvement de l'espace relatif se faisant avec la même vitesse dans une direction opposée.*

Ce théorème ne concerne que les conditions du mouvement *rectiligne;* car, comme dans les mouvements curvilignes la direction change continuellement, ce changement continu doit être expliqué par une autre cause que l'espace.

2. Dans la *dynamique* la matière est définie *ce qui est mobile en tant qu'il remplit un espace*, et remplir un espace c'est *résister à un mouvement*. A la définition *phoronomique* de la matière, la définition dynamique ajoute une qualité, la puissance de résister, l'*impénétrabilité*.

Le premier théorème de la dynamique, selon Kant, est ainsi conçu : *La matière remplit un espace, non par sa seule existence, mais par une force active qui est en elle.* L'effort de pénétrer dans un espace suppose un mouvement. Or un mouvement ne peut être repoussé ou détruit que par un mouvement appliqué au même point en sens contraire. L'impénétrabilité suppose donc dans la matière une cause de mouvement, une force active.

Or il n'y a de possibles que deux forces actives, comme causes internes de mouvement, savoir la force d'attraction et la force de répulsion.

Second théorème : *La matière remplit les espaces par des forces répulsives, inhérentes à toutes ses parties, ou par une force expansive qui lui est propre et qui a un degré déterminé.* En effet, si une seule partie de la matière manquait de force répulsive, une partie de son espace ne serait pas remplie, mais seulement enfermée, ce qui est contraire à la supposition. Cette force de répulsion commune à toutes les parties constitue la force d'expansion ou l'*élasticité* des corps, laquelle est ainsi une propriété primitive de la matière.

Troisième théorème : *Une matière peut être comprimée indéfiniment par une autre, parce qu'il y a différents degrés de force expansive, mais elle n'en peut jamais être pénétrée, quel que soit le degré de force de celle-ci, parce que nulle force n'est infinie.*

Kant n'admet qu'une impénétrabilité relative, et il appelle l'impénétrabilité absolue une qualité occulte, qui repose sur la supposition que la matière, comme telle, ne peut pas être comprimée du tout. Si l'on demande pourquoi les corps ne peuvent se pénétrer, on répond par la question et l'on dit que c'est parce qu'ils sont impénétrables. La force répulsive, au contraire, bien qu'elle ne puisse pas être expliquée davantage, suppose du moins une force agissante.

Une substance matérielle est dans l'espace ce qui est mobile en soi, c'est-à-dire séparément de ce qui existe d'ailleurs dans l'espace. La séparation des parties d'une substance en est la division physique.

Une substance est ce qui ne peut plus être conçu comme attribut réel d'une autre existence. La matière est le sujet de tout ce qui dans l'espace constitue l'existence des choses. Hors de la matière il n'y a plus d'autre sujet que l'espace; mais, bien qu'il soit la condition de l'existence des objets sensibles, l'espace n'est lui-même rien de réel.

Selon le quatrième théorème de la *dynamique*, *la matière*

est divisible à l'infini, et ses parties sont *matière à leur tour*. La preuve est facile : chaque partie de la matière ayant sa part de force répulsive, chacune est mobile et par conséquent séparable. La divisibilité physique est donc infinie comme la divisibilité mathématique.

D'après le cinquième théorème, *pour expliquer la matière, il faut admettre une force d'attraction comme seconde force fondamentale*. Car, si la matière était bornée à la seule force répulsive ou expansive, elle se disperserait dans l'espace. Pour en expliquer la consistance, il faut donc lui reconnaître une force opposée à l'expansion, une force de compression, d'attraction.

A son tour la force d'attraction ne peut à elle seule expliquer la matière (théor. 6). Car si cette force était seule, toutes les parties de la matière finiraient par se concentrer dans un point mathématique : l'espace serait vide. La force de répulsion est donc tout aussi nécessaire que la force d'attraction.

L'attraction primitive d'une matière est une action immédiate sur une autre matière à travers l'espace vide ou à distance (théor. 7). Ce qui le prouve c'est que cette force est elle-même le principe de la matière, en tant que celle-ci remplit un espace, et par conséquent celui de la possibilité même du contact physique. Elle est donc antérieure à tout contact, et indépendante de celui-ci, qui ne devient possible que par elle. La force d'attraction est tout aussi nécessaire que celle de la répulsion, dont elle ne peut être dérivée, puisqu'elle en est le contraire. Que si l'on trouvait inexplicable que la matière agisse là où elle n'est pas, nous dirions que tout ce qui agit dans l'espace agit là où il n'est pas, puisque sans cela il n'y aurait point d'action au dehors. En supposant, par exemple, que la terre et la lune, dans leur action réciproque, vinssent à se toucher, le point de contact serait un lieu où ne seraient ni la lune ni la terre,

puisqu'elles seraient éloignées l'une de l'autre de la somme de leurs demi-diamètres.

Une force par laquelle des matières ne peuvent agir immédiatement les unes sur les autres que dans le plan commun de leur contact, Kant l'appelle *force de surface;* il appelle *force pénétrante* celle par laquelle une matière peut encore agir immédiatement sur les parties de l'autre au delà du plan de contact. Ainsi la répulsion agit purement de surface, tandis que la force d'attraction est pénétrante, et par conséquent toujours proportionnelle à la quantité de la matière.

La force d'attraction primitive, de laquelle dépend la possibilité de la matière, *s'étend dans l'espace universel à l'infini et immédiatement de chacune de ses parties à toute autre partie* (théor. 8).

Supposons en effet que la sphère d'action de cette force soit limitée, cette limitation aurait sa cause, soit dans la matière renfermée dans cette sphère, soit dans la grandeur de l'espace qu'elle remplit. Le premier cas est impossible, puisque l'attraction est une force pénétrante, agissant à distance et malgré tout ce qui s'interpose. Le second cas n'a pas lieu non plus; car comme toute attraction a un certain degré de force, l'éloignement peut bien diminuer cette force, mais non la détruire entièrement.

L'attraction primitive est en raison directe de la quantité de la matière, et s'étend à l'infini. L'effet de l'attraction universelle est la *gravitation,* et la tendance à se mouvoir dans la direction de la plus grande gravitation est la *pesanteur.* L'effet de la force répulsive active dans toutes les parties d'une matière en est l'*élasticité primitive.*

L'élasticité et la pesanteur sont donc les seuls caractères généraux de la matière que l'on puisse connaître *à priori,* et ils sont *à priori* parce que ce sont leurs principes qui rendent seuls la matière possible.

On se rappelle que les trois catégories de la *qualité,* à la-

quelle se rapporte la *dynamique*, sont la *réalité* ou l'*affirmation*, la *négation* et la *limitation*. Fidèle à son système, Kant fait correspondre à la première la force de répulsion ou d'expansion, qui répand la matière et lui fait remplir l'espace; à la seconde, la force d'attraction, qui, si elle agissait seule, concentrerait toute la matière en un seul point et laisserait l'espace vide; à la troisième, enfin, la limitation de la première force par la seconde, limitation grâce à laquelle la matière remplit l'espace dans un degré d'intensité déterminé. Mais on ne voit pas pourquoi la force de répulsion correspond à la catégorie de l'affirmation plutôt que la force d'attraction, puisque seule la première ne pourrait pas plus que la seconde réaliser la matière, et que la dispersion à l'infini ne remplirait pas plus réellement l'espace que la concentration absolue. C'est la limitation de la répulsiou par l'attraction, c'est l'action combinée des deux forces balancées l'une par l'autre, qui constitue véritablement la matière ou les corps.

Le principe général de la *dynamique*, c'est que la réalité des objets sensibles, indépendamment de toute détermination de l'espace, doit être considérée comme force active. Par là, dit Kant, se trouve bannie de la physique l'idée de la *solidité* ou de l'impénétrabilité absolue, comme qualité primitive de la matière : elle est remplacée par la force répulsive et la force d'attraction primitive, qui seules peuvent expliquer la matière. Il suit de là que, sans admettre des intervalles vides dans la matière, on peut considérer l'espace comme rempli entièrement, quoique à des degrés différents. Car selon le degré primitivement différent des forces répulsives, le rapport de ces forces à la force d'attraction primitive peut varier à l'infini, puisque l'attraction dépend de la quantité de matière présente dans un espace donné, tandis que la force expansive en peut être spécifiquement très-différente. La raison de cette différence c'est que par l'attraction toutes les parties de la matière agissent immédiatement

sur toutes les parties, tandis que la force expansive n'agit que sur le plan de contact.

Quant à la différence spécifique de la matière, voici ce que, selon Kant, on en peut savoir *à priori*.

Un *corps*, physiquement parlant, est une matière d'une figure déterminée ; l'espace qu'il remplit en forme le volume. Le degré auquel l'espace est rempli fait ce qu'on appelle la *densité* des corps.

L'attraction, en tant qu'elle n'est considérée comme active que dans le contact, prend le nom de *cohésion;* c'est une force dérivée.

L'*élasticité* est la faculté d'une matière de retourner à sa première forme, après que son volume a été ou comprimé ou agrandi, par une action extérieure. Dans le premier cas l'élasticité est *expansive;* elle est *attractive* dans le second. L'élasticité attractive est une propriété dérivée; l'élasticité expansive peut être ou dérivée ou primitive.

L'action que les corps exercent les uns sur les autres en se communiquant leur mouvement, s'appelle *mécanique*. L'action par laquelle les matières, même en repos, changent par leurs propres forces le mode de liaison de leurs parties, est *chimique*. Cette action chimique s'appelle *solution*, en tant qu'elle a pour effet la séparation des parties d'un corps. Celle, au contraire, qui a pour effet la séparation de deux matières dissoutes l'une par l'autre, est la *décomposition* ou le *départ* (*die Scheidung*). Enfin la dissolution de l'une par l'autre de deux matières spécifiquement différentes, et dans laquelle il ne se trouve plus aucune partie de l'une qui ne soit combinée avec une partie de l'autre dans la même proportion que les matières entières, est la *solution absolue* ou la *pénétration chimique*.

On peut fort bien concevoir la possibilité d'une telle solution, sans décider si elle existe réellement dans la nature. Une solution chimique absolue n'est pas plus incompréhen-



sible que la divisibilité infinie d'un corps en général. Si l'on refusait de l'admettre, il faudrait supposer que la solution s'arrête à de petites molécules qui, dans le milieu de la dissolution, nageraient en quelque sorte à de certaines distances les unes des autres, sans qu'on puisse dire le moins du monde pourquoi ces molécules ne sont pas décomposées.

Tout ce qui nous dispense, ajoute Kant, de recourir à des espaces vides, est à l'avantage de la science de la nature. Le vide absolu et le solide absolu sont en physique ce que l'aveugle hasard et le destin sont en métaphysique, savoir une barrière opposée à la raison, un moyen de se repaître de vaines fictions, un appel aux qualités occultes.

La question la plus difficile de la philosophie de la nature, c'est de savoir comment expliquer la différence spécifique indéfinie des matières. Il n'y a, à cet égard, que deux systèmes possibles. Le premier, tout de mécanique, consiste à construire le monde au moyen du plein et du vide; le second, qui repose sur le principe dynamique, fait naître toutes les différences de la matière des combinaisons diverses des forces primitives de l'attraction et de l'expansion.

Le premier système, qui a pour matériaux le vide et les atomes, est ce qu'on appelle la *philosophie corpusculaire*. Elle repose sur l'hypothèse de l'impénétrabilité absolue de la matière primitive, et, en admettant que cette matière est absolument homogène, elle ne laisse subsister d'autre différence originelle que celle de la figure des atomes. Elle accorde une cohésion invincible et absolue à la matière qui constitue les corpuscules, qu'elle considère comme des machines, dont les mouvements sont déterminés par leur figure primitive. Une seule chose manque à ce système : d'où viendra l'impulsion à ces machines?

A cette philosophie Kant oppose le système *dynamique*, comme plus favorable à la physique expérimentale. Pour l'établir, dit-il, il n'est pas nécessaire de forger de nouvelles

hypothèses : il suffit de réfuter le principe fondamental de la philosophie atomistique, qui repose sur la prétendue impossibilité de concevoir une différence spécifique dans la densité des matières, si l'on n'admet pas des espaces vides. Or la philosophie dynamique prouve que, pour expliquer cette différence, il n'est pas nécessaire de supposer de pareils intervalles ; qu'il suffit pour cela de l'action de la force répulsive, dont le degré varie dans les matières diverses, combinée avec celle de la force d'attraction, qui est toujours en raison de la quantité de la matière. On ne nie pas pour cela la possibilité des espaces vides. L'espace étant la condition du jeu des forces de la matière, toute matière le suppose. Mais rien ne nous autorise à regarder comme réel un espace absolument vide. L'expérience ne nous fait connaître que des espaces comparativement moins remplis ou plus vides, en raison de la plus ou moins grande densité des corps.

«Par cette exposition, qu'aucune critique ne peut atteindre, dit M. Michelet, de Berlin Kant a jeté les fondements d'une véritable philosophie de la nature. Quelque imparfaite que soit encore la forme de ce système, qui explique la matière par ses propres forces, on voit clairement, néanmoins, que ces forces ne sont pas considérées comme implantées en quelque sorte à la matière, mais comme lui étant propres, et comme la constituant essentiellement par leur activité *immanente*. La philosophie de la nature de Schelling repose entièrement sur les principes posés par Kant[1].»

3. La matière, en tant que mobile, est l'objet de la *phoronomie ;* la matière mobile, en tant qu'elle remplit l'espace, au moyen de ses forces primitives, est l'objet de la *dynamique;* la matière considérée comme force motrice, en tant que mobile, est l'objet de la *mécanique.* Le mouvement est impossible sans des forces actives primitives; par consé-

[1] Voy. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie*, t. I, p. 129.

quent toutes les lois mécaniques supposent des lois dynamiques.

En mécanique, la quantité de la matière est la quantité de ce qui est mobile dans un espace limité, et un corps est une masse d'une figure déterminée. Tandis que dans la *phoronomie* la grandeur du mouvement consiste dans le degré de vitesse, ici cette même grandeur est évaluée à la fois par la vitesse et la quantité de la matière ou la masse.

Après ces observations préliminaires, Kant établit le théorème suivant : *La quantité de la matière ne peut être évaluée comparativement à toute autre que par la quantité du mouvement d'une vitesse donnée.*

Conformément aux trois catégories de la *relation*, la *mécanique* se réduit à trois lois formulées ainsi qu'il suit :

1° *Dans tous les changements de la nature matérielle, la quantité de la matière, prise dans son ensemble, demeure la même, sans augmenter ni diminuer.* Cette loi, la loi de la *substantialité* ou de la permanence, correspond à la catégorie de *substance.*

2° *Tout changement de la matière a une cause hors d'elle,* c'est-à-dire tout corps, qu'il soit en repos ou en mouvement, demeure dans le même état de repos ou de direction et de vitesse, à moins que quelque cause étrangère ne l'en fasse sortir. Cette loi, la loi d'*inertie,* correspond à la catégorie de *causalité.*

La cause ne saurait être dans le corps, la matière n'ayant point de qualités internes, de ces principes internes de changement ou d'action qui constituent la vie. La matière comme telle est inanimée. Le système contraire, l'*hylozoïsme,* serait, ainsi que l'hypothèse des atomes, la mort de toute philosophie de la nature.

3° *Enfin dans toute communication du mouvement l'action et la réaction sont toujours égales.* Cette loi, que Kant appelle la loi de l'*antagonisme,* correspond à la catégorie

d'*action réciproque*. De là cette conséquence importante que tout corps, quelle qu'en soit la masse, doit pouvoir être mis en mouvement par tout autre corps, quelque petite qu'en soit la masse ou la vitesse.

Avec cette loi mécanique de l'égalité de l'action et de la réaction, il ne faut pas confondre la loi dynamique de l'égalité de l'action et de la réaction des matières, selon laquelle une matière communique primitivement son mouvement à une autre, et en même temps, grâce à sa résistance, le reproduit en elle-même.

Sur la loi d'inertie se fonde encore la loi de *continuité mécanique* (*lex continui mechanica*), selon laquelle l'état d'un corps en repos ou en mouvement n'est pas changé instantanément par l'impulsion qu'il reçoit, mais bien dans un certain temps, et par une série infinie d'états intermédiaires. Ainsi un corps en mouvement qui vient se heurter contre un autre, n'est pas arrêté tout d'un coup, mais par une *retardation* continue, et un corps en repos n'est mis en mouvement que par une accélération continue. La même règle s'applique au changement de vitesse ou de direction.

4. La *phénoménologie*, enfin, considère la matière en tant que, comme mobile, elle est l'objet de l'expérience. Elle se compose de trois théorèmes, qui correspondent aux trois catégories de la *modalité*, la *possibilité*, la *réalité* ou l'*existence réelle*, et la *nécessité*.

1° Le *mouvement rectiligne* d'une matière quant à un espace empirique ou relatif, est, à la différence du mouvement opposé de l'espace, un attribut seulement *possible* de la matière. Au contraire, ce même mouvement, considéré comme absolu, c'est-à-dire sans relation à une autre matière, est *impossible*. Car pour qu'un pareil mouvement puisse devenir un objet de l'expérience, il est indifférent que ce soit le corps qui se meuve dans l'espace, ou que l'espace lui-même soit considéré comme étant en mouvement. Lorsque la lune se

dégage d'un nuage qui l'avait dérobée à nos yeux, il peut paraître incertain si c'est la lune ou le nuage qui se meut, ou s'ils se meuvent tous deux en sens contraire. Les trois cas sont également possibles. Quant à la seconde partie du théorème, il est évident qu'un mouvement rectiligne absolu ne peut être l'objet de l'expérience. Un mouvement est un changement de relation, et suppose par conséquent un objet qui y soit relatif.

Ce premier théorème détermine la *modalité* du mouvement quant à la *phoronomie*.

2° Le mouvement *circulaire* d'une matière, à la différence du mouvement opposé de l'espace, en est un attribut *réel ;* au contraire, le mouvement opposé d'un espace relatif, pris pour un mouvement du corps, n'est qu'une illusion.

Le mouvement circulaire est réellement celui du corps, parce qu'il atteste la présence d'une force interne, qui donne à la matière la faculté de déterminer son mouvement indépendamment de la direction rectiligne. Le mouvement circulaire est un changement continuel du mouvement rectiligne, qui est lui-même un changement continuel de relation quant à l'espace extérieur. Or puisque, selon la loi d'inertie, tout mouvement nouveau doit avoir une cause extérieure, et que néanmoins le corps, dans chaque point du cercle, tend à reprendre la ligne droite, ou la tangente du cercle, il s'ensuit qu'il y a dans le corps une force motrice qui réagit contre la cause extérieure. Or cette force manque à l'espace. On ne peut donc pas dire qu'il est possible que ce soit l'espace aussi bien que le corps qui se meut circulairement. Il n'y a que l'un des deux qui puisse être en mouvement : donc c'est le corps.

Ce théorème détermine la *modalité* du mouvement quant à la *dynamique*.

3° Dans tout mouvement d'un corps, par lequel celui-ci devient cause motrice pour un autre corps, un mouvement

égal de ce dernier, en sens contraire, a le caractère de la *nécessité*.

En effet le mouvement de tous deux est réel; et comme la réalité de ce mouvement a son principe dans l'action réciproque des deux corps, et non dans une cause qui leur soit étrangère, il s'ensuit que du mouvement de l'un on peut conclure à la nécessité d'un mouvement égal de l'autre. Ce dernier théorème détermine la *modalité* du mouvement quant à la *mécanique*.

Dans une note ajoutée à la phénoménologie[1], Kant expose encore une fois sa théorie de l'espace absolu. L'espace absolu est la condition de toute la *phénoménologie*. Il n'est point l'objet de l'expérience, et il est néanmoins la condition de toute expérience. L'espace, pour pouvoir devenir un objet de la perception, doit être matériel ou rempli, et par conséquent mobile. Or, pour le concevoir comme étant en mouvement, il suffit de se le représenter comme renfermé dans un espace plus grand, et celui-ci comme renfermé à son tour dans un autre espace, et ainsi à l'infini : de telle sorte qu'on n'arrive jamais à un espace immobile ou pur relativement auquel on puisse attribuer à une matière quelconque, d'une manière absolue, soit le mouvement, soit le repos.

Il résulte de là d'abord que tout mouvement ou tout repos ne peut être que relatif, en d'autres termes que la matière ne peut être conçue en repos ou en mouvement que par rapport à une autre matière, que par conséquent un mouvement absolu est impossible. Il en résulte en second lieu qu'il faut en définitive supposer un espace dans lequel l'espace relatif puisse être conçu comme étant en mouvement, et qui ne dépende lui-même d'aucun autre espace, c'est-à-dire un espace absolu, auquel puissent être rapportés tous les mouvements relatifs. L'espace absolu est donc nécessaire, non

[1] Voy. *l. c.*, p. 427-435.

comme notion d'un objet réel, mais comme une *idée*, destinée à servir de règle et de condition à tous les mouvements. Le mouvement et le repos, comme phénomènes, ne peuvent être un objet de l'expérience qu'autant qu'ils sont rapportés à l'espace absolu.

Un mouvement absolu serait celui qui appartiendrait à un corps sans aucun rapport à une autre matière. Un pareil mouvement serait uniquement le mouvement rectiligne de l'univers ou du système de toute matière. Voilà pourquoi toute argumentation qui établit une loi du mouvement en démontrant que le contraire de cette loi aurait pour conséquence un mouvement rectiligne du monde, c'est-à-dire un mouvement absolu, est une démonstration rigoureuse, par la seule raison qu'un mouvement absolu est impossible. Or telle est la loi de l'*antagonisme*, puisque la moindre dérogation à cette loi déplacerait le centre commun de gravité, et avec lui l'univers.

Ce qu'on appelle l'*espace vide* ne devrait pas être nommé ainsi; car ce n'est qu'une abstraction, une *idée*. Il ne fait point partie de l'existence des choses, et l'on ne peut pas dire qu'il existe. Sous le rapport dynamique, l'espace vide est celui où il n'y a point de force répulsive. Il est ou dans le monde (*vacuum mundanum*), ou, si l'on considère celui-ci comme fini, en dehors du monde (*vacuum extramundanum*). Le premier peut être conçu soit comme *disséminé*, comme ne formant qu'une partie du volume de la matière, soit comme *entassé* (*vacuum coacervatum*) ou séparant les corps. On se sert de la notion du vide disséminé pour expliquer la différence de la densité des corps, et de celle du vide entassé pour en déduire la possibilité d'un mouvement libre de toute résistance extérieure. On a déjà vu qu'il n'est pas nécessaire d'admettre le vide dans le monde, sans que pour cela il soit impossible. Mais s'il n'est pas logiquement impossible, il y a de fortes raisons pour le nier physiquement. Ces mêmes

raisons rendent problématique le vide hors du monde. Dans tous les cas l'hypothèse du vide n'est pas plus probable que l'hypothèse contraire. La métaphysique est impuissante à résoudre cette question, et la nature se cache trop à nos yeux, quant à ses lois primitives, pour qu'il soit possible de résoudre ce problème physiquement et d'une manière positive.

C'est ainsi, dit Kant en terminant, que la philosophie de la nature aboutit au vide, à l'incompréhensible, ce qui du reste est le sort réservé à tous les efforts que fait la raison pour s'élever jusqu'aux premiers principes des choses. Car il est de sa nature de ne comprendre quoi que ce soit qu'autant que la condition en est donnée, et par conséquent de ne pouvoir ni s'arrêter à ce qui est conditionné, ni concevoir l'absolu. S'il en est ainsi, il ne lui reste d'autre parti à prendre que celui de faire un retour sur elle-même, afin de rechercher et de déterminer, au lieu des dernières limites des choses, les bornes de ses propres facultés.

Nous ne discuterons pas le mérite de cette philosophie de la nature, si différente en plusieurs points des doctrines reçues. Elle repose, ainsi qu'on l'a vu, quant à sa forme, sur l'échafaudage des catégories. Mais il ne suffirait pas pour la renverser d'avoir prouvé l'inconsistance de cet échafaudage, et celui-ci pourrait être enlevé sans danger pour les principes fondamentaux, si ce n'est pour le système comme tel. Le système participe nécessairement de ce qu'il y a d'incomplet et de factice dans le tableau des catégories, mais il repose en partie sur ses propres fondements. Hegel, dans sa *phénoménologie*, fait une vive critique de ce formalisme, qui prétend déterminer et immobiliser les lois de la nature d'après un système de logique préconçu, et qui, sous le nom de *construction*, a été poussé jusqu'à l'extrême dans la philosophie de Schelling. Mais l'école de Hegel elle-même approuve les principes essentiels de la physique générale de

Kant, et en tant qu'elle professe l'idéalisme absolu, elle va plus loin, puisqu'elle admet l'identité réelle des lois de l'esprit et des lois de la nature. Kant est plus modeste : il ignore si la nature, telle que nous la concevons, en vertu des lois de l'entendement, représente véritablement les choses telles qu'elles sont en soi et aux yeux des intelligences pures; il reconnaît en terminant que la raison, en cherchant à s'élever jusqu'à l'origine et aux dernières conditions des choses, aboutit à l'incompréhensible, puisqu'il résulte en définitive de ses recherches que l'espace absolu, l'espace vide, c'est-à-dire le néant, est la dernière condition du mouvement et de l'univers lui-même [1].

CHAPITRE XVI.

SUITE DU CHAPITRE PRÉCÉDENT. — LA THÉODICÉE.

Kant a traité spécialement de la religion dans deux ouvrages, l'un intitulé : *De la religion considérée dans les limites de la raison*, l'autre ayant pour titre : *De la non-réussite de tous les essais philosophiques de théodicée* [2]. Selon la philosophie critique, la religion dépend de la morale et ne doit venir qu'à la suite de la philosophie pratique. En conséquence nous ne nous occuperons du premier de ces ouvrages qu'après avoir exposé les principes de la morale, nous bornant ici à donner un extrait du second. On peut le considérer comme le complément de cette partie de la *Critique* qui traite de la théologie philosophique.

On entend par *théodicée* l'apologie de la sagesse divine contre les objections tirées de ce qui nous paraît contraire au but qu'elle a dû se proposer dans l'organisation de l'uni-

[1] Voir à la fin du volume la note XIII.

[2] *Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, 1791. Œuvres, t. VII, 1re partie, p. 387-408.

vers. On prétend par là prendre en main la cause de Dieu, tandis qu'on n'essaie qu'un plaidoyer en faveur de la raison humaine, qui méconnaît ses limites; cause juste toutefois, puisque nous avons droit d'examen sur toute doctrine qui réclame nos respects, et que ces respects seront d'autant plus sincères que la raison les aura reconnus pour plus légitimes.

Pour qu'une pareille apologie soit satisfaisante, il faut réussir à démontrer soit que ce qui dans le monde paraît contraire à la sagesse ne l'est pas, soit que ce qui paraît tel ne doit pas être considéré comme un fait primitif, mais comme une conséquence inévitable de la nature même des choses; soit enfin que ce que la raison trouve à reprendre ne doit pas être attribué à Dieu, mais à d'autres êtres doués de liberté et de puissance, tels que l'homme et les esprits bons ou mauvais.

L'auteur d'une théodicée reconnaît la compétence du tribunal de la raison, et s'engage à défendre sa cause contre toutes les objections. Nul appel à la sagesse divine, comme étant au-dessus de toute discussion, ne saurait être admis. Il faut démontrer que ces objections ne prouvent rien contre elle. Seulement la théodicée ne s'engage pas à établir cette sagesse par l'expérience; ce qui du reste serait impossible, puisque, pour prouver qu'un monde donné est le meilleur possible, il faudrait être en possession de l'omniscience.

Les objections que doit combattre la théodicée portent sur trois points : 1° sur le *mal moral*, comme contraire à la sainteté de Dieu; — 2° sur le *mal physique*, comme contraire à sa bonté; — 3° sur la disproportion qu'on remarque entre les crimes et les peines en ce monde, comme contraire à la justice de Dieu.

Pour ce qui est du mal moral, on a, pour l'expliquer et pour le concilier avec la sainteté de Dieu, présenté trois moyens de justification.

On a dit d'abord que ce qui paraît mal à nos yeux et selon la loi morale, peut servir aux vues de la Providence dans le gouvernement du monde ; que les voies de Dieu ne sont pas les nôtres (*sunt superis jura sua*), et qu'il ne faut pas faire d'une loi de notre raison pratique, loi temporaire et relative, la mesure absolue de nos jugements.

Cette apologie, dit Kant, ne mérite pas de réfutation : on peut l'abandonner à l'indignation de toute âme honnête.

Le second moyen de justification consiste à mettre le mal moral sur le compte de la nature humaine, comme faible et bornée, quoique libre et intelligente. Mais par ce moyen c'est moins Dieu qu'on justifie que le mal lui-même, qui, parce qu'il serait le produit de la faiblesse, cesserait d'être criminel, et c'est le crime qu'il s'agit de concilier avec la sagesse divine.

On dit enfin que le mal moral est un effet de la liberté de l'homme, que Dieu le permet sans le vouloir ou sans l'approuver. Mais alors même que ce moyen de justification ne compromettrait pas la toute-puissance du créateur, il aurait encore le même défaut que le précédent, puisqu'il fait dériver le mal moral de la nature des hommes, comme êtres finis, abusant de leur liberté par faiblesse et par imprévoyance.

Trois moyens sont également présentés contre le second grief, fondé sur le mal physique ou la douleur.

On dit en premier lieu que le bien l'emporte sur le mal, et pour le prouver on se fonde sur l'amour de la vie que conservent les plus malheureux. Pour réfuter cet argument, sans avoir recours aux trop nombreux exemples de suicide, il suffit d'en appeler au jugement de tous ceux qui ont vécu longtemps : vous n'en trouverez pas un qui voulût, à aucune condition, recommencer à vivre.

Au second moyen, qui consiste à dire que la douleur est inséparable de la sensibilité et qu'elle est le prix du plaisir, on peut répondre par une nouvelle objection : si ce n'est

qu'à ce prix que la vie pouvait nous être départie, pourquoi Dieu nous a-t-il appelés à l'existence?

La troisième solution de la difficulté n'est pas plus satisfaisante. La vie actuelle, dit-on, est une vie d'épreuve et d'apprentissage. Les maux passagers auxquels nous sommes exposés, seront un jour magnifiquement compensés, pourvu que nous nous rendions dignes de l'immense félicité qui nous est réservée dans une vie meilleure. Mais c'est trancher le nœud et non pas le résoudre; car on ne conçoit pas pourquoi il faut cette douloureuse épreuve, à laquelle, d'ailleurs, le plus grand nombre succombe, pour nous préparer à une félicité à laquelle la bonté divine semble donner un droit à toute créature sensible.

De toutes les difficultés de la théologie, celle qui nous affecte le plus est celle qui semble accuser la justice divine.

Pour la résoudre, on dit d'abord que l'allégation de l'impunité du vice et du crime, dans ce monde, est sans fondement, puisque toute transgression est aussitôt punie par le remords. Mais il y a des criminels qui parviennent à fausser et à étourdir leur conscience, et les légers remords, s'il leur en reste, sont à leurs yeux plus que compensés par les avantages qu'ils trouvent à se mettre au-dessus de la loi.

On dit ensuite qu'il est de la nature même de la vertu de lutter victorieusement avec l'adversité, que les malheurs doivent servir au triomphe de l'homme de bien. A cela on peut répondre qu'il arrive souvent que le juste meurt malheureux par sa vertu même, et qu'il n'a pas souffert pour que sa vertu devînt plus pure, mais parce qu'il a été vertueux. Que si l'on ajoute, pour dernière consolation, que tout n'est pas fini à la mort, ce n'est point là une justification de la Providence, mais une décision souveraine de la raison pratique, qui oppose aux faits la foi en elle-même et en sa loi.

Reste une dernière solution de cette difficulté. Il faut con-

sidérer, dit-on, les destinées humaines sur la terre comme déterminées par le cours naturel des choses, par les circonstances où chacun se trouve placé, et par le degré de prudence et d'habileté déployées par chacun ; dans une autre vie seulement, soumise à d'autres lois, il y aura une parfaite harmonie entre le bonheur et la moralité. Mais ce cours naturel des choses n'est-il pas l'ouvrage de ce même Dieu qui est l'auteur de la loi morale, et pourquoi cet ordre naturel ne continuerait-il pas à régner dans le monde à venir?

Il résulte de cet examen, continue Kant, que la théodicée n'a point jusqu'ici atteint son but, quoique le contraire de ses propositions ne soit pas prouvé non plus. Pour terminer à jamais ce procès, il faut reconnaître l'impuissance de la raison spéculative à résoudre le problème qui est l'objet de la théodicée. Il n'y a, à cet égard, de possible qu'une solution négative.

Toute théodicée doit être une interprétation de la nature, considérée comme la manifestation des intentions de la divinité. Or, toute interprétation de la volonté d'un législateur est ou *doctrinale* ou *authentique*. Elle est *authentique* lorsqu'elle repose sur les textes clairs et précis de la loi ; elle est *doctrinale*, lorsqu'elle cherche à expliquer les termes dont s'est servi le législateur, à l'aide de ses intentions connues d'ailleurs.

L'univers, considéré comme la manifestation de la volonté de Dieu, est pour nous un livre trop souvent scellé ; il l'est entièrement, lorsqu'il s'agit d'y lire ses desseins absolus. Il est impossible d'interpréter les vues morales de la Providence par les apparences du monde phénoménal. Le tenter c'est essayer une interprétation doctrinale, et la théodicée spéculative n'est pas autre chose. Il en est cependant une autre : c'est celle qui, pour répondre à toutes les objections contre la sagesse divine, se fonde sur une décision authentique et dictatoriale de Dieu lui-même, ou ce qui, dans l'es-

pèce, revient au même, sur une décision de la raison, par laquelle l'idée de Dieu, comme être moral et sage, nous est donnée nécessairement et *à priori*. Car, de cette manière, Dieu, par l'organe de la raison pratique, devient lui-même l'interprète de sa volonté souveraine, et cette interprétation nous pouvons l'appeler une *théodicée authentique*. Une interprétation de ce genre, Kant la trouve dans le livre de Job.

Job nous est présenté comme un homme en possession de tous les biens désirables. Santé, liberté, richesse, bonheur domestique, considération, rien ne lui manque, et pour comble de félicité, une conscience sans remords couronne tant de prospérité. Tous ces biens, le dernier excepté, un destin funeste les lui ravit coup sur coup. Il éclate en plaintes, il maudit le jour qui l'a vu naître. Ses amis viennent le visiter sous prétexte de le consoler, et s'engagent avec lui dans une discussion, dans laquelle chacun expose sa théodicée. Les amis de Job se prononcent pour le système selon lequel tous les maux dans ce monde ne sont qu'autant de châtiments mérités. Job proteste de son innocence et s'excuse, quant aux fautes légères qu'il peut avoir commises, sur la faiblesse de la nature humaine. Il se déclare pour le système de *la volonté divine absolue*, et se résigne à ses décrets impénétrables. « *Ipse enim solus est, et anima ejus quodcunque voluit, hoc fecit; ce qu'il veut, il le fait*[1]. » Ce que disent les deux parties est peu remarquable : leur caractère l'est d'autant plus. Job exprime franchement ce qu'il sent et ce qu'il pense; ses amis, au contraire, paraissent moins songer à dire la vérité que préoccupés du désir de plaire à celui dont ils plaident la cause devant leur malheureux ami. Ils ne sont point sincères, et leur hypocrisie forme un contraste frappant avec la franchise de Job, laquelle va presque

[1] Livre de Job, XXIII, 13.

jusqu'à la témérité. « Allégueriez-vous, dit-il, des raisons injustes en faveur du Dieu fort, et en plaidant sa cause, feriez-vous acception de sa personne? Craignez qu'il ne vous punisse, si vous vous jouez de lui comme d'un mortel... L'hypocrite n'est point admis devant sa face[1]. »

Le dénouement vient confirmer la vérité de ces paroles. Dieu daigne lui-même dévoiler à Job une partie des mystères de la création, en même temps qu'il lui fait sentir l'impuissance de la sagesse de l'homme à sonder les profondeurs de l'intelligence souveraine. Il témoigne aux amis de Job sa vive indignation de leur manque de droiture à son égard. Il veut que Job prie pour eux, et leur pardonne en considération de sa sincérité.

Si l'on considère les théories exposées de part et d'autre, dit Kant, celle de Job et celle de ses amis, cette dernière a l'apparence à la fois de plus de profondeur spéculative et de plus d'humilité religieuse, tandis que le système de Job serait indubitablement condamné par toute réunion de théologiens dogmatiques, synode, tribunal d'inquisition ou consistoire. Et cependant c'est cette manière de voir qui seule a trouvé grâce devant Dieu, non sans doute à cause de sa supériorité, mais en considération de la droiture avec laquelle elle a été exprimée par un homme de bien. La sincérité, alors même qu'elle doute et s'égare, est plus agréable à la divinité que l'hypocrisie qui la glorifie des lèvres seulement. La foi de Job se fondait sur son intégrité; au milieu de ses doutes et de son martyre, il conserve sa loyauté et sa foi dans la vertu.

Kant fait ici, en terminant, des observations pleines d'intérêt, non sur cette hypocrisie grossière qui, par des démonstrations de piété affectées et feintes, cherche à se procurer des avantages matériels et terrestres, mais sur cette hypocrisie plus subtile par laquelle on tâche de se persuader

[1] Job, XIII, 7-16.

à soi-même que l'on croit à des propositions dont on ne s'est pas rendu compte et pour lesquelles on éprouve peut-être une secrète répugnance.

Celui, dit Kant, qui se persuade qu'il croit, sans s'être assuré auparavant s'il croit véritablement, se rend coupable du mensonge le plus absurde, puisqu'il tend à tromper celui qui *sonde les cœurs*, et le plus criminel, puisqu'il trouble la source de toutes les résolutions vertueuses, la vérité des sentiments..... D'où vient, se demande notre philosophe, qu'un caractère franc et sincère, ennemi de toute feinte et de toute fausseté, nous élève l'âme et nous inspire tant de respect, bien que la droiture et la simplicité n'aient rien de grand et ne semblent pas exiger de laborieux efforts? Ne serait-ce pas précisément parce que la sincérité est la qualité la moins naturelle au cœur humain[1]. »

Kant n'est pas éloigné de penser que l'esprit de fausseté et d'imposture est un des vices originels de la nature de l'homme. Lui, cependant, il l'avait en horreur : il était non-seulement incapable de mensonge, mais la moindre dissimulation répugnait à son âme élevée et candide, et c'est là ce qui donne plus de prix encore à sa philosophie. S'il y a eu de prétendus philosophes qui, pour plaire à l'esprit de leur temps ou de leur société, ont professé une incrédulité qui n'était point dans leur cœur, il est arrivé plus souvent que des esprits distingués n'ont point dit toute leur pensée, ou même ont cru devoir adhérer ostensiblement à des opinions qui n'étaient pas les leurs, et qu'ils condamnaient en secret. Or, c'est là ce que Kant a hautement blâmé en toutes les occasions. On peut avoir le droit de se taire, de retenir les vérités qui dans les circonstances peuvent paraître plus nuisibles qu'utiles ; mais il ne peut jamais être un devoir, il n'est jamais permis, il n'est jamais utile de mentir à sa

[1] *L. c.*, p. 403-408.

conscience, de trahir la vérité telle qu'on la conçoit, pour appuyer les doctrines même les plus respectables et les plus salutaires en apparence. Si l'autorité des grands penseurs est quelque chose, si la véracité la plus scrupuleuse ajoute plus de poids à cette autorité, le suffrage de Kant doit être d'une haute importance. Or, malgré tout ce qu'il y a de négatif dans sa critique, au milieu de toutes les ruines qu'il a semées autour de lui, demeurent intactes toutes les croyances chères au cœur humain et nécessaires à la société. S'il leur ôte l'appui d'une philosophie plus subtile que solide, c'est pour les replacer sur un fondement inébranlable, sur la conscience de l'honnête homme, sur la loi morale, dont la certitude immédiate et absolue est, selon lui, la garantie la plus sûre de l'existence d'un Dieu juste et bon, et de la vérité d'une vie future.

SECONDE SECTION.

LA PHILOSOPHIE PRATIQUE.

INTRODUCTION.

Dans ses derniers résultats, la philosophie théorique de Kant semble toute sceptique quant aux questions réelles et essentielles. Un petit nombre de propositions concernant les lois du mouvement, et qui encore n'acquièrent une véritable valeur que par l'expérience, les *idées* de l'absolu réduites à servir uniquement d'hypothèses rationnelles et de principes de méthode à la science expérimentale : voilà au fond tout ce que la *critique* a laissé subsister de l'ancienne métaphysique, cette reine des sciences, déchue maintenant de son rang souverain, et réduite à une simple magistrature, trop souvent impuissante, de surveillance et de censure. Tandis qu'autrefois elle décidait souverainement des plus hautes questions, et fournissait les principes de tout savoir, elle n'est plus aux yeux de la *critique* que la science des limites de la raison. La psychologie, la cosmologie, la théologie rationnelle d'autre fois, sont ruinées par leur base, et tout ce que la critique a laissé subsister de positif, ne concerne que la nature de la connaissance et l'activité du sujet pensant.

Cependant, vue de plus près, cette même critique qui semble uniquement occupée à démolir l'antique édifice de la métaphysique, pose en même temps les fondements d'une métaphysique nouvelle, d'une nouvelle science de l'esprit, plus positive que l'ancienne, d'une philosophie de la nature plus hardie, d'une théologie plus ferme et plus assurée.

En effet, tout en ne s'occupant en apparence que des principes de la connaissance, en montrant ce qu'il y a de

spontané et de primitif dans ces principes, la *critique* établit par là même la souveraineté de l'esprit sur la matière, et fait des lois de l'intelligence les lois des phénomènes de la nature. Elle affirme ainsi de la puissance de l'esprit autant qu'aucune philosophie moderne, et ces affirmations elle les établit d'une manière plus profonde et plus irréfragable. Les formes générales de l'expérience sont celles de la sensibilité et de l'entendement humain. Les objets, loin d'impressionner à leur gré les sens, et de déterminer l'intelligence, ne sont perçus que selon les formes et les lois de notre nature intelligente; de telle sorte qu'il faudra ou rejeter toute l'expérience comme une illusion, comme un rêve de l'imagination, comme un produit purement subjectif, comme n'exprimant qu'un simple rapport des choses à l'homme; ou bien il faudra reconnaître la raison, telle qu'elle s'exerce selon les lois de la sensibilité et de l'entendement, selon ses propres lois, pour la conscience virtuelle des lois de l'univers.

On ne peut prendre le premier parti sans faire violence au sens intime, et sans se perdre dans un chaos d'incertitude et d'absurdité, et l'on ne peut se décider pour le second, sans admettre la souveraineté de la raison et une harmonie préétablie entre elle et la raison même des choses.

Tout n'est pas ruine et négation dans la *critique de la raison pure* : la raison, tout en renonçant à de vaines prétentions, s'est du moins sauvée elle-même; ce qu'elle a perdu en étendue, elle l'a gagné en force et en dignité. Loin de recevoir des lois de la nature, c'est elle qui lui impose les siennes, et la nature, telle qu'elle se montre dans l'expérience, n'est au fond que l'entendement réalisé.

Si jusqu'ici les *idées* de la raison, *idées* qu'elle produit nécessairement, demeurent problématiques, elles ont du moins pour elles cette nécessité subjective, et une philosophie qui, comme celle de Kant, accorde à la raison une autorité souveraine, quoique limitée, est bien près de recon-

naître la réalité des conceptions qui naissent en elle inévitablement de son exercice légitime.

D'ailleurs la philosophie de Kant n'a point renversé les *idées* de Dieu et de la substantialité impérissable de l'âme de leurs anciens fondements, pour les laisser par terre : elle va les replacer sur une base nouvelle et plus solide, sur la conscience morale. Dans la philosophie pratique, l'homme sera reconnu pour libre, parce qu'il est soumis à la loi morale, pour immortel, parce qu'il est un être moral et libre, et l'existence de Dieu sera posée comme la raison d'être nécessaire de la loi morale. Le fait incontestable de l'obligation morale, que nulle philosophie n'a sérieusement mise en doute, que tous les penseurs respectent et reconnaissent pratiquement, et qui résiste à toutes les aberrations de la pensée spéculative, la loi morale qui est en nous, et qui s'impose avec le caractère de la nécessité et avec l'évidence de la clarté du jour, sera le roc inébranlable sur lequel Kant fera reposer sa foi en Dieu et son espérance d'une vie future. C'est par là que la philosophie pratique, outre l'intérêt qui lui est propre, acquiert une plus haute importance. La certitude en rejaillira sur la philosophie théorique, et les grandes vérités que celle-ci a dû laisser à l'état de problèmes, recevront d'elle une pleine et entière confirmation.

Kant a consacré quatre ouvrages à la philosophie pratique. Le premier, intitulé *Fondements de la métaphysique des mœurs*, peut être considéré comme une introduction destinée à faire comprendre la nécessité d'une philosophie morale. Le second, sous le titre de *Critique de la raison pratique*, recherche l'origine des idées morales, et expose les principes *à priori* de cette philosophie. Le troisième, la *Métaphysique des mœurs*, en présente le système. Le quatrième enfin est celui qui est intitulé : *De la religion dans les limites de la simple raison*.

Nous allons faire l'analyse de ces quatre ouvrages.

CHAPITRE PREMIER.

FONDEMENTS DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MOEURS[1].

Il y a une métaphysique des mœurs, comme il y a une métaphysique de la nature; son objet est la morale pure, la morale rationnelle, toute fondée sur des principes *à priori.*

Tout le monde convient qu'une loi morale, pour être absolument obligatoire, doit être d'une nécessité absolue; que, par exemple, ce commandement *tu ne mentiras point,* ne s'adresse pas seulement aux hommes, mais à tous les êtres doués de raison. Il en est de même des autres préceptes moraux. Il s'ensuit que ces lois ne sont point tirées de l'expérience, mais se fondent sur la raison pure, bien que l'expérience des choses humaines soit nécessaire pour nous en donner la conscience, et pour nous les faire pratiquer avec discernement[2].

La métaphysique des mœurs n'est pas seulement utile dans l'intérêt de la science; elle l'est encore dans celui de la moralité, qui sera d'autant plus assurée que la conscience de son principe sera plus nette et plus vive.

Cette métaphysique des mœurs est à la morale ce que la philosophie transcendantale est à la philosophie tout entière. Tandis que la philosophie transcendantale expose quels sont les actes, les conditions et les règles de la *pensée pure,* la métaphysique des mœurs a pour objet d'examiner l'*idée* et les conditions d'une *volonté pure,* d'une volonté qui se détermine uniquement d'après des principes *à priori.* En attendant que, dans un ouvrage plus étendu, il se livre à une critique plus approfondie de la raison pratique, et qu'il exécute sur

[1] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* dans le tome VIII des Œuvres complètes.

[2] Voir la préface de l'ouvrage ci-dessus, p. 4-6.

un plus vaste plan cette métaphysique des mœurs, Kant se contentera, quant à présent, d'en poser les fondements. L'objet spécial de ce premier ouvrage sera la recherche d'un principe suprême de la moralité, recherche qui peut fort bien se faire séparément, et qui offre à elle seule un puissant intérêt[1].

Le traité que nous analysons est divisé en trois parties, qui portent les titres suivants : 1° Passage de la connaissance morale vulgaire à la morale philosophique; — 2° passage de la philosophie morale ordinaire à la métaphysique des mœurs; — 3° passage de la métaphysique des mœurs à la critique de la raison pratique pure.

I. *Passage de la morale vulgaire à la morale philosophique*[2].

Il n'y a dans le monde rien qui soit généralement regardé comme bon absolument, si ce n'est une volonté portée au bien; tous les dons de la nature ou de la fortune ne sont désirables et ne paraissent dignes d'envie qu'autant qu'ils sont couronnés par cette qualité suprême.

Une volonté qui se détermine au bien par le seul amour du bien, Kant la compare à un joyau précieux par lui-même, et dont l'enchâssure peut relever l'éclat et faciliter l'usage sans ajouter à son prix.

Tel est le sentiment universel; mais il y a dans cette appréciation de la volonté quelque chose de si étrange, qu'il est permis de soupçonner là quelque illusion ou quelque méprise. Il faut en examiner la vérité et voir si elle est fondée dans la raison.

On doit supposer que dans un être organique, il n'y a point de disposition sans but, et que les moyens employés pour arriver à ce but, sont les meilleurs possibles. Or, si

[1] Là-même, p. 6-9.
[2] Même ouvrage, p. 11-27.

dans un être doué de raison et de volonté, la conservation et le bien-être étaient la véritable fin de la nature, celle-ci aurait bien mal pris ses mesures en se reposant de ce soin sur les lumières de la raison; et elle aurait beaucoup mieux fait de s'en rapporter à l'instinct, en ne laissant à l'intelligence d'autre office que de comprendre et d'admirer la sagesse et la bonté de la Providence. Mais puisqu'il n'en est point ainsi, puisque, comme l'histoire l'atteste, la félicité des hommes n'est pas en raison directe du développement de l'esprit, on en peut conclure que le bien-être n'est pas l'unique but de leur existence, qu'ils sont appelés à une plus haute destinée, et que c'est pour les y conduire, pour les en rendre dignes, que leur a été départie la raison, comme intelligence et comme faculté pratique.

En effet, la raison étant insuffisante pour diriger sûrement la volonté quant à la satisfaction de tous nos besoins, et cette raison prétendant néanmoins commander souverainement à la volonté, on en doit conclure qu'elle est destinée à lui imprimer une direction bonne en soi, et que cette direction de la volonté est elle-même le but, et non un moyen. Une volonté obéissant à la voix de la raison uniquement pour lui obéir, n'est pas le seul bien, mais le bien suprême et la condition de toute félicité.

Pour déterminer ce que c'est qu'une volonté bonne en soi, et ce que le sens commun lui-même entend par là, il nous suffira d'analyser la notion du devoir, dans laquelle celle d'une volonté bonne se trouve renfermée, mais rapportée à une situation donnée.

Tout ce qui est un devoir, et tout ce qui est conforme au devoir, ne se fait pas par devoir. Une action peut être un devoir, mais on y est porté en même temps par l'inclination ou par l'intérêt. C'est un devoir, par exemple, de se conserver, et l'instinct nous y porte; aussi, pour l'ordinaire, ce qu'on fait pour remplir cette obligation, n'a aucune valeur morale.

Mais un homme qui supporte la vie, alors qu'elle lui pèse et lui paraît un supplice, et qui la supporte parce qu'ainsi le veut la raison, fait une chose vertueuse.

Se montrer bienfaisant parce que le cœur nous y porte, et que nous sommes heureux du bonheur d'autrui, c'est mériter de la reconnaissance, de l'amour, des éloges, mais non des respects, parce que l'estime ne s'accorde qu'au mérite, et que le mérite suppose que l'on n'a agi que pour remplir un devoir. L'homme le plus bienfaisant avec le moins de sensibilité et de sympathie, serait le plus vertueux. De là, la haute moralité de l'oubli des injures et de la générosité exercée envers un ennemi.

La moralité d'une action est donc d'abord en raison inverse des inclinations naturelles et de l'intérêt. En second lieu elle ne se mesure pas d'après le but ou l'effet des actions, mais bien d'après la maxime selon laquelle on s'y détermine, ou d'après le *principe de la volonté*. De là résulte cette proposition : *Le devoir est la nécessité d'une action par respect pour la loi qui est en nous.*

Mais quelle est cette loi dont la seule conscience, sans égard pour l'effet qui peut résulter de son observation, doit déterminer la volonté, pour que celle-ci mérite d'être qualifiée de bonne? Après avoir privé la volonté de tous les motifs tirés soit de nos besoins et de nos inclinations, soit des conséquences de nos actions, il ne reste plus pour tout principe de détermination que la légalité de ces actions en général, ce qu'on peut formuler ainsi : *Je dois toujours agir de telle sorte que je puisse vouloir en même temps que la maxime qui me guide, devienne loi universelle.* C'est donc la seule légalité, abstraction faite de toute loi particulière, qui est le principe d'une volonté bonne en soi, et il doit en être ainsi, si le devoir n'est point une chimère : c'est aussi d'après ce principe que le sens commun a toujours jugé les actions morales.

Soit, par exemple, posée la question : M'est-il permis, pour me tirer d'embarras, de prendre un engagement, avec l'intention de ne pas tenir parole? Il ne s'agit pas de savoir si cela est utile ou non, mais si cela est licite et moral. Pour répondre à cette question d'une manière sûre et prompte, je n'ai qu'à me demander si je consentirais à ce que la maxime selon laquelle j'agirais ainsi, devînt maxime universelle. Il suffit de se poser ainsi la question pour comprendre aussitôt qu'on ne peut désirer que le mensonge devienne loi commune, parce que dans ce cas il n'y aurait plus de promesse ou de contrat possible, et que la maxime selon laquelle je me dispenserais par intérêt de toute loyauté, si elle était érigée en loi, se détruirait elle-même.

Il ne faut donc pas une si grande pénétration d'esprit pour savoir ce qui est moral. Sans me préoccuper des conséquences matérielles de mes actions, sans connaître même le cours ordinaire des choses, je n'ai qu'à m'assurer si la maxime de ma conduite peut devenir le principe d'une législation universelle. Sa loi, la raison me commande de la respecter pour elle-même.

J'ignore encore sur quoi ce respect est fondé; c'est à la philosophie à en rechercher les raisons; mais je comprends dès à présent que ce respect de la loi est, même selon le sens commun, le fondement de toute moralité et la condition d'une volonté bonne en soi.

Tel est le principe de la connaissance morale vulgaire, principe qui est présent dans toutes les consciences, et auquel il suffit de rendre attentifs les esprits les moins cultivés pour leur apprendre ce qui est bon et honnête. Il ne faut pas de science pour cela. Chose admirable! tandis que la raison théorique, lorsqu'elle se permet de s'écarter de l'expérience et de juger de ce qui ne tombe pas sous les sens, s'engage dans un chaos d'incertitudes et de contradictions, la raison morale ne juge bien qu'autant qu'elle s'élève au-

dessus de tous les motifs tirés du monde sensible. Le sens commun peut même paraître plus sûr pour apprécier la moralité que l'esprit philosophique, qui, à force de subtilité, risque de s'égarer du droit chemin.

On pourrait conclure de là qu'il vaudrait mieux s'en rapporter, en matière de morale, à la simple conscience, et de ne laisser à la philosophie d'autre soin que de réduire en système les décisions du bon sens. Malheureusement il y a dans l'homme des besoins et des penchants, qui forment ensemble une puissance souvent opposée à la loi morale, et dont la conscience, pour satisfaire à celle-ci, commande le sacrifice. De là une lutte intérieure; de là une dialectique naturelle, qui, par de subtils raisonnements, s'efforce de concilier ensemble la loi et les penchants, de faire déchoir la première de sa rigueur et de sa pureté, d'élever même des doutes contre sa souveraineté; de là enfin la nécessité de la philosophie morale, pour assurer les principes, en remontant jusqu'à leur source, et aussi pour examiner et réduire à leur juste valeur les maximes contraires ou rivales.

Ainsi, avec quelque clarté que la loi morale se manifeste à toutes les consciences, une critique de la raison pratique est indispensable, dans l'intérêt de la moralité autant que dans celui de la science de l'homme et de la philosophie théorique elle-même.

Il y a trois choses à distinguer dans cette première partie du traité que nous analysons; savoir : 1° qu'il y a une morale naturelle, une morale de sens commun, selon laquelle un cœur pur, une volonté toute dirigée vers le bien, a seule un prix en soi, en même temps qu'elle est la condition suprême de toute félicité; 2° que le premier principe de cette morale est le respect de la loi, comme telle, et que cette loi se reconnaît à sa nécessité et à son universalité rationnelles;

3° enfin qu'une philosophie morale est nécessaire dans l'intérêt même de l'autorité de la loi morale.

Quant au premier point, il est difficile de ne pas admettre, avec Kant, qu'il y a une morale naturelle, et qu'il est facile de faire comprendre à des esprits quelque peu cultivés ce qui est bon, ce qui est juste. On peut seulement lui reprocher de ne pas avoir assez insisté sur ce fait, de ne l'avoir pas suffisamment établi.

Pour établir l'existence d'une loi naturelle, de cette loi primitive si magnifiquement proclamée par Cicéron[1], et reconnue par saint Paul, il ne suffit pas de s'adresser à la conscience des peuples plus ou moins civilisés, placés depuis longtemps sous l'influence des institutions religieuses et sociales; il faut montrer les tribus les plus sauvages même reconnaissant une loi intérieure, une loi qui les oblige à respecter dans leurs semblables des droits naturels, indépendants de toute convention et que la force ne garantit pas; il faut faire voir qu'en toute condition, pourvu que ni l'extrême misère ni l'extrême corruption ne l'ait dégradé, l'homme reconnaît à ses actions d'autres limites que celles de ses forces, que ces limites il se les pose lui-même, et qu'il ne saurait les franchir sans remords. Puis, revenant aux nations dont la conscience plus développée est plus propre à nous montrer ce que nous sommes naturellement, mais aussi plus suspecte d'avoir subi des influences étrangères, après avoir remarqué qu'elles s'accordent à voir le bien suprême dans l'intégrité de la volonté, dans la pureté des intentions, dans la satisfaction intime, il faut prouver que cette conviction est de celles que nulle autorité soit religieuse, soit politique, ne peut imposer à l'homme, que l'éducation peut développer mais non faire naître, et qui ne peuvent s'expliquer que par une disposition primitive de sa nature raisonnable.

[1] *De Republ.*, l. III, ch. XVII.

Le moment n'est pas venu de discuter la vérité de la formule par laquelle Kant exprime dès à présent le principe souverain de la conscience morale, et qu'il prétend trouver dans la manière même dont le sens commun conçoit une volonté bonne en soi. Cette formule étant celle qui devra résulter de la *Critique de la raison pratique*, nous l'examinerons plus tard. Nous dirons seulement ici que, bien que le respect de la loi morale doive seul déterminer la volonté, pour que nos actions aient une valeur absolue, et bien que le sens commun lui-même dise : *Fais ce que dois, advienne qui pourra*, néanmoins la formule proposée par Kant n'en résulte pas nécessairement, et n'exprime pas, par conséquent, le principe de la morale pratique.

On ne peut qu'adopter pleinement ce qu'il dit de l'importance de la philosophie morale; mais la critique des idées morales n'est pas seulement nécessaire pour établir l'origine rationnelle de leur principe, pour nous en donner une conscience plus nette et plus vive, et pour en maintenir l'autorité contre les erreurs de la spéculation et la fausse dialectique de l'égoïsme : elle l'est encore pour examiner la valeur réelle de tous les préceptes qui constituent la morale publique. La philosophie doit à la fois épurer et compléter la morale ordinaire. Du reste, Kant lui assigne une plus haute mission encore : celle de servir de base à la théologie elle-même, et de fonder la foi philosophique.

II. *Passage de la philosophie morale ordinaire à la métaphysique des mœurs*[1].

Si, pour déterminer l'idée du devoir, nous n'avons consulté jusqu'ici que le sens commun, il ne s'ensuit pas que nous ayons emprunté cette idée à l'expérience. Car, à ne considérer que la conduite ordinaire des hommes, il est difficile

[1] Même ouvrage, p. 28-77.

de se persuader qu'ils agissent jamais par le seul amour du bien. Aussi, dans tous les temps, y a-t-il eu des philosophes qui, tout en admettant la justesse de ce principe de la moralité, ont nié que les hommes fussent capables de s'y conformer, et qui n'ont vu jusque dans les actions les plus belles en apparence que les inspirations d'un amour-propre plus ou moins délicat, plus ou moins déguisé.

Il est impossible, en effet, de prouver qu'une action quelconque ait été uniquement inspirée par le seul amour du devoir; et alors même que l'examen le plus scrupuleux de notre conscience ne nous fait rien découvrir d'impur dans les motifs de nos déterminations, nous ne pouvons pas en conclure avec une entière certitude que l'amour-propre n'y ait eu secrètement sa part.

Mais pour n'être pas fondé sur l'expérience, le principe de toute moralité n'en est que plus assuré, et alors même qu'il serait prouvé, par exemple, qu'il n'y a jamais eu d'homme parfaitement loyal par pure loyauté, la loyauté n'en serait pas moins un devoir sacré.

C'est précisément parce que la loi morale est *à priori*, et que la raison nous l'impose par cela seul qu'elle est la raison, que l'autorité de cette loi est au-dessus de toute discussion. La raison se forme par elle-même un idéal de perfection morale, qui, loin d'emprunter aucun de ses caractères aux exemples des hommes, sert de règle pour toutes nos appréciations de leurs vices ou de leurs vertus. Il n'y a point d'imitation en fait de moralité, et il n'y a d'autre modèle que l'idée qui est en nous antérieurement à toute expérience; les exemples peuvent seulement servir d'encouragement, en nous montrant qu'il n'est point au-dessus des forces humaines de se conformer à la loi.

Ainsi qu'il y a une logique pure, qui sert de fondement à la logique appliquée, de même il doit y avoir une morale pure, une morale toute rationnelle, base nécessaire de la

morale appliquée, une métaphysique des mœurs, qui fait abstraction de la nature humaine, et qui se compose uniquement de principes applicables à toute nature raisonnable. Une telle métaphysique des mœurs, indépendante de toute anthropologie, de toute théologie et de toute physique, est indispensable, non pas seulement dans l'intérêt de la science, mais encore du point de vue pratique, parce que l'idée pure du devoir est en réalité infiniment plus puissante sur le cœur humain que tous les motifs tirés des sentiments naturels, et que la moralité est beaucoup plus assurée sous son empire que lorsqu'aux principes rationnels se mêlent des motifs qui n'ont pas nécessairement le bien pour objet.

Toutes les notions morales sont donc dans la raison *à priori*, et cette pureté de leur origine les rend seules propres à servir de principes pratiques. Plus on les mêle d'éléments empiriques, plus ils perdent de leur puissance; il importe de les déduire de la raison seule, abstraction faite de la nature particulière de l'homme, et de présenter avant tout la morale comme philosophie pure, comme métaphysique. Or, pour s'élever graduellement, non pas seulement de la connaissance morale vulgaire à la connaissance philosophique, mais d'une philosophie populaire, qui se borne à raisonner et à généraliser l'expérience, jusqu'à la métaphysique des mœurs, il faut suivre la raison pratique depuis les règles générales selon lesquelles elle se détermine jusqu'au moment où vient à naître en elle l'idée du devoir absolu.

Toute chose dans la nature agit d'après des lois nécessaires. Un être doué de raison seul a de la volonté, ou la faculté de se déterminer à l'action par la conscience de ses lois, c'est-à-dire par des principes; et comme, pour conformer ses actions à des lois, il faut de la raison, il s'ensuit que la volonté n'est autre chose que raison pratique. Or, lorsque dans un être la raison détermine inévitablement la volonté, ses actions nécessaires objectivement, le sont encore

subjectivement, et la volonté est alors la faculté de ne choisir que ce que la raison, comme telle, reconnaît pour pratiquement nécessaire ou pour bon. Mais lorsque la raison ne détermine pas à elle seule et nécessairement la volonté, qu'elle est soumise en outre à des influences subjectives, et l'homme est dans ce cas, alors les actions, toutes nécessaires qu'elles sont objectivement, sont subjectivement contingentes, et la détermination de la volonté, conforme à la raison, a le caractère de la *nécessitation* ou de l'obligation (*Nœthigung*) : elle est obligatoire, mais non nécessaire.

La conscience d'un principe objectif, d'un principe de la raison pratique, emporte celle d'un *commandement*, et la formule d'un commandement est ce que Kant appelle un *impératif*.

Les *impératifs* expriment le rapport des lois objectives de la raison à une volonté qui, à cause de sa nature subjective, n'en est pas déterminée nécessairement.

Il y a cette différence entre le *bon* et l'*agréable* que le premier est ce qui détermine la volonté d'une manière objective, c'est-à-dire par des motifs uniquement fondés sur la raison, tandis que le second ne détermine la volonté que par des motifs tirés du sujet et fondés sur sa manière particulière d'être et de sentir.

Une volonté parfaitement bonne, toute soumise qu'elle serait aux lois de la raison, ne pourrait pas être considérée comme *obligée* de s'y conformer, puisqu'elle ne pourrait agir autrement. Voilà pourquoi il n'y a point de commandements ou d'*impératifs* pour une volonté sainte. On ne peut pas dire qu'elle *doit* faire ce qui est bien, puisqu'elle le veut nécessairement. Les impératifs ne s'adressent donc qu'à des êtres raisonnables, mais imparfaits.

Tous les impératifs sont ou *hypothétiques* ou *catégoriques*. Ceux-là commandent une action, comme moyen nécessaire pour arriver à un but qu'on veut atteindre. L'impératif caté-

gorique est celui qui représente une action comme objectivement nécessaire en soi et pour soi.

Il y a une fin commune à laquelle tendent tous les êtres raisonnables et sensibles : c'est la *félicité*. Le choix habile des moyens pour y arriver est la *prudence* proprement dite, et ce que cette prudence nous commande est un impératif *hypothétique*. Au contraire, l'impératif de la moralité est catégorique, en ce qu'il commande une action ou une certaine conduite pour elle-même. Il ne porte point sur la matière et les conséquences de l'action, mais sur sa forme et son principe, et l'action qu'il commande est bonne par le principe d'où elle découle, et indépendamment de son succès ou de ses effets.

Les diverses espèces d'impératifs qui sollicitent la volonté, se distinguent clairement par le degré d'obligation ou de force avec lequel ils s'imposent. Il y a des impératifs *techniques*, simples règles d'habileté et d'exécution, des impératifs *pragmatiques*, conseils de prudence, et des impératifs *moraux*, lois de moralité, qui sont les commandements par excellence, et qui ont seuls le caractère de l'obligation absolue.

Nulle difficulté pour expliquer les impératifs techniques. *Qui veut la fin veut les moyens :* c'est là une proposition analytique, puisque, dans la détermination du but, est implicitement renfermée celle des moyens. Quant à ces moyens eux-mêmes, on ne peut les connaître que par des propositions synthétiques.

Pour ce qui est des impératifs de prudence, si l'idée de la félicité était bien déterminée, ils seraient tout à fait de même nature que les impératifs techniques. Malheureusement cette idée est si vague que, bien que tous soient d'accord pour désirer le bonheur, personne ne peut dire au juste ce qu'il veut. C'est que tous les éléments de cette notion sont empruntés à l'expérience, et que néanmoins elle doit représenter

un tout absolu, un *maximum* de bien-être actuel et futur. L'homme le plus intelligent et le plus puissant même ne sait bien ce qu'il doit désirer. Recherchera-t-il la richesse? Que de soucis, que d'envie il se prépare! Recherchera-t-il la science? Ce ne sera peut-être qu'ajouter à ses désirs et à ses besoins, et lui faire voir plus de maux dans le monde. Aspirera-t-il à une longue vie? Qui lui garantit que ce ne sera pas une plus longue misère? Il en est ainsi de tous les autres moyens de félicité. Il est donc impossible d'agir d'après des principes sûrs, en poursuivant le bonheur. Il n'y a point de préceptes à cet égard, mais de simples conseils, des règles plus ou moins certaines, parce que la félicité n'est point un idéal de la raison, mais un idéal de l'imagination.

Il est plus difficile d'expliquer l'impératif de la moralité, précisément parce qu'il est catégorique. On ne peut l'expliquer par des exemples. On ne peut pas dire : Voici une volonté qui est uniquement déterminée par la loi; donc l'impératif catégorique existe; car il n'est jamais possible de décider si une action quelconque a été entièrement désintéressée. Il faut donc voir comment il est possible *à priori*.

Voyons auparavant quelle est la formule générale, le premier principe de toute morale, que l'on peut déduire de la seule notion d'*impératif catégorique*.

Pour connaître le contenu d'un commandement hypothétique, il faut que la condition en soit donnée. Au contraire, il suffit du seul concept d'un impératif catégorique pour déterminer quel sera le contenu général de tous les commandements de la morale. En effet, outre la loi, l'impératif catégorique ne renferme que la nécessité pour la maxime qui préside à nos actions, d'être conforme à cette loi, et comme la loi est absolue et indépendante de toute condition, il s'ensuit que tout impératif catégorique contient l'universalité d'une loi en général, à laquelle la maxime doit être conforme. La formule générale de tous les impératifs catégoriques sera

donc celle-ci : *N'agis jamais que d'après une maxime de laquelle tu puisses vouloir qu'elle devienne loi universelle ;* ou encore : *Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature*[1].

Si maintenant tous les devoirs peuvent être déduits de cet impératif général, comme de leur principe, sans examiner encore la réalité de l'idée du devoir, nous pourrons au moins déjà définir cette idée.

On divise ordinairement les devoirs en devoirs *parfaits* ou *étroits*, et devoirs *imparfaits* ou moins rigoureux. Cette différence, Kant l'explique ainsi : Il y a des actions dont non-seulement on ne peut pas vouloir que la maxime devienne loi universelle, mais dont il est même impossible de concevoir le principe comme une pareille loi. Il en est d'autres dont le motif pourrait bien être érigé en loi, mais sans qu'il nous soit possible de le désirer. C'est ainsi qu'il serait impossible, sans qu'il y eût contradiction, de concevoir comme loi le suicide par égoïsme, ou la violation de la foi promise, tandis que l'on concevrait fort bien que l'inaction au milieu d'une nature prodigue de ses dons, ou l'indifférence à l'égard de ceux qui souffrent fût érigée en loi universelle ; mais certes il n'est personne qui pût le désirer. Il suit de là que supporter la vie alors qu'elle est un fardeau et garder la foi promise, ce sont des devoirs étroits, tandis que prendre de la peine, cultiver ses talents alors même qu'on nage dans l'abondance, et secourir les malheureux, ce sont des devoirs d'obligation moins rigoureuse. On peut ajouter qu'il est plus criminel de violer les premiers, et qu'il y a plus de mérite à remplir les seconds.

Tous les hommes reconnaissent la légitimité de l'impératif

[1] *Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde. — Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte*, p. 47.

catégorique, même en lui désobéissant. En transgressant un précepte de morale, on est loin de vouloir que la maxime à laquelle on cède momentanément, devienne loi universelle; nous désirons au contraire que la maxime opposée demeure la règle; nous nous permettons seulement d'y déroger au profit de nos passions. Il n'y a pas, lorsque nous agissons ainsi, contradiction dans notre esprit, mais il y a résistance de nos penchants à la suprématie de la raison.

Ainsi donc, si l'idée de devoir a de la réalité, le devoir ne peut être exprimé que d'une manière absolue; et le principe général est donné dans le concept même de l'impératif catégorique. Mais il faut encore prouver *à priori* qu'il existe réellement en nous un tel principe, une loi pratique, qui est obligatoire par elle-même et d'une manière absolue.

Pour réussir dans cette recherche, ayant pour objet de constater la réalité de cette loi morale absolue, il importe beaucoup de ne pas vouloir déduire cette réalité de la nature distinctive de l'espèce humaine. Pour que le devoir ait le caractère de la nécessité absolue, il faut qu'il soit obligatoire pour tous les êtres doués de raison, et pour l'homme seulement en tant qu'il est du nombre. Toutes les règles de conduite qui ont leur principe dans les dispositions particulières de la nature humaine, ne sont que des maximes subjectives.

En posant ainsi la question, et l'on ne saurait la poser autrement sans danger, on ne peut se dissimuler, dit Kant, que l'on assigne à la philosophie morale une tâche bien difficile. Elle ne doit placer son point d'appui ni dans le ciel, ni sur la terre, et pourtant il faut qu'elle s'établisse sur une base solide.

La question est de savoir si c'est une loi nécessaire pour tous les êtres raisonnables, de se déterminer à l'action d'après des maximes telles qu'ils puissent vouloir qu'elles deviennent des lois universelles. S'il est une pareille loi, il faut qu'elle

résulte de l'idée même de la volonté d'un être raisonnable en général.

On conçoit la volonté comme la faculté de se déterminer soi-même selon la conscience de certaines lois[1], et une pareille faculté ne peut exister que dans des êtres doués de raison. Or, ce qui sert ainsi de principe objectif à la volonté se déterminant elle-même, est le but ou la fin, et cette fin, en tant qu'elle est donnée par la seule raison, doit être la même pour tous les êtres raisonnables.

Kant distingue entre le principe subjectif de l'appétition, qu'il appelle le *mobile* ou le *ressort* (*die Triebfeder*), et le principe objectif de la volonté, qu'il appelle *motif* ou raison déterminante (*Beweggrund*) : de là la différence entre les *fins subjectives* auxquelles nous poussent les dispositions de notre nature, et les *fins objectives*, qui sont communes à tous les êtres doués de raison.

Les principes pratiques sont *formels*, lorsqu'on y fait abstraction de toutes les fins subjectives; ils sont *matériels*, lorsqu'ils se fondent sur de pareilles fins, ou sur des mobiles qui sont dans la nature du sujet. Les fins qu'un être raisonnable se propose arbitrairement, les fins matérielles, sont toujours *relatives*, c'est-à-dire n'ont de valeur que par leur rapport au sujet, et par conséquent ne peuvent motiver des lois universelles et nécessaires. Mais s'il y avait un être dont l'existence eût en soi une valeur absolue, et qui comme *but en soi* (*als Zweck an sich*) pût fournir le principe de lois déterminées, ce serait dans cet être, et en lui seul, que se trouverait la raison de la possibilité d'un impératif catégorique, ou d'une loi pratique.

Or, dit Kant, l'homme, ainsi que tout être raisonnable, existe comme *fin en soi*, et non pas seulement comme un moyen dont puisse se servir à son gré telle ou telle volonté.

[1] *Ein Vermœgen der Vorstellung gewisser Gesetze gemæss sich selbst zum Handeln zu bestimmen*, p. 55.

Les objets de nos désirs n'ont qu'une valeur relative, et les inclinations qui nous y portent, ont si peu une valeur absolue, que tout être raisonnable doit souhaiter d'en être affranchi.

Les êtres dont l'existence dépend de la nature et qui sont dépourvus de raison, n'ont qu'une valeur relative, et sont des *choses* (*res*), tandis que les êtres raisonnables sont des *personnes*.

Si donc il y a une loi morale absolue, un impératif catégorique pour l'homme, ce ne peut être que celui qui constitue un principe objectif de la volonté, au moyen du concept de ce qui est nécessairement *sa propre fin* ou un *but en soi*. Le fondement de ce principe est : la nature raisonnable existe comme fin d'elle-même. C'est ainsi, en effet, que l'homme se conçoit; et comme tout autre être raisonnable ne peut se concevoir autrement, il s'ensuit que ce principe est tout à la fois subjectif ou humain, et objectif ou universel, et par là même la base de toutes les lois de la volonté. L'*impératif moral* peut donc encore se formuler ainsi : *Agis de manière à ne jamais employer l'humanité, soit en ta propre personne, soit en celle des autres, comme un simple moyen, mais à la respecter toujours comme fin en soi*[1].

Ainsi, par exemple, le suicide est un crime, parce qu'il ne m'est point permis de disposer de l'homme en moi, comme d'un moyen de me délivrer des maux dont je souffre. Des promesses trompeuses, faites pour amener un autre à mes fins, sont immorales, parce que, en les faisant, j'use de sa personne comme d'un moyen. Quant au devoir de cultiver son esprit, il résulte du même principe; car on ne doit pas seulement respecter l'humanité en soi, en se conservant, on doit encore, autant que possible, concourir à sa fin, à son développement, à son perfectionnement. Il en est de même

[1] Même ouvrage, p. 57.

de l'obligation de contribuer à la félicité de ses semblables.

Deux choses sont donc nécessaires pour fonder la législation pratique, l'une objective, l'autre subjective, savoir : la règle ou la forme de l'universalité, et la fin. Or, le sujet de toutes les fins, c'est l'être raisonnable lui-même, comme but en soi : de là résulte le troisième principe de la volonté, comme condition de sa conformité avec la raison pratique, principe qui peut s'exprimer ainsi : *La volonté de tout être raisonnable est une volonté universellement législatrice*[1]. La volonté est soumise à la loi, non comme à une loi étrangère, mais comme à une loi qui est la sienne.

Cette nouvelle formule du principe suprême fait voir, avec plus d'évidence encore, qu'un désintéressement absolu est le caractère qui distingue essentiellement l'impératif catégorique de l'impératif hypothétique, ou la volonté déterminée par le seul sentiment du devoir, de la volonté déterminée par tout autre motif[2].

Jusqu'ici Kant n'a pas démontré la réalité de son premier principe formulé de trois manières; il a seulement montré que ce principe est indispensable pour expliquer l'impératif catégorique, ou la notion du devoir pur et absolu, en supposant la réalité de cette notion, qui est, avec plus ou moins de clarté, dans toutes les consciences. C'est pour ne s'y être pas pris ainsi que, selon lui, les philosophes jusqu'à lui n'avaient pas réussi à trouver un premier principe suffisant. On voyait l'homme soumis à la loi morale, et l'on ne voyait pas qu'au fond il ne relevait que de sa propre législation, législation à la fois universelle et humaine. Or, tant qu'on le considérait comme dépendant d'une loi quelconque, mais étrangère, il fallait y ajouter quelque intérêt propre à motiver, à entraîner son obéissance, et il était impossible d'arriver

[1] *Die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemeingesetzgebenden Willens*, p. 60.

[2] Même ouvrage, p. 59-61.

jusqu'à un premier principe, duquel on pût dériver un impératif catégorique, un commandement absolu.

Toute moralité suppose donc ce que Kant appelle l'*autonomie de la volonté*, par opposition à tout autre principe selon lequel l'homme dépendrait d'une autre loi morale que la sienne, ou qui supposerait l'*hétéronomie*.

L'idée selon laquelle tout être raisonnable se considère comme ayant en lui le principe d'une législation universelle, conduit à un autre concept d'une grande fécondité, celui d'un *règne des fins* (*eines Reichs der Zwecke*).

En effet, tous les êtres raisonnables sont soumis à cette loi qui porte qu'ils ne doivent jamais se traiter seulement comme de simples moyens, mais toujours comme *fins en soi*. De là résulte entre eux une liaison systématique par des lois objectives communes, c'est-à-dire, un règne, un système de fins et de moyens, qui n'est à la vérité qu'un idéal, dont la réalité ne peut jamais qu'approcher. Dans cet empire moral, un être raisonnable est un simple membre, un citoyen, lorsque tout en ayant puissance législative, il est lui-même soumis à ses propres lois; ou bien il est souverain, chef suprême, lorsqu'il n'est soumis à la volonté d'aucun autre, lorsqu'il est absolument indépendant, et que son pouvoir égale sa volonté.

La moralité consiste donc dans le rapport d'une action à la législation universelle, telle qu'elle est présente dans tout être raisonnable, et par laquelle seule est possible un *règne des fins*. Si les maximes subjectives ne s'accordent pas naturellement avec le principe objectif des êtres raisonnables, alors la nécessité de régler ses actions sur ce principe, devient obligation pratique ou devoir. Il s'ensuit qu'il n'y a point de devoirs pour le souverain de l'ordre moral, mais seulement pour ses membres[1]. Le devoir ne repose nullement sur des

[1] Il n'y a point de devoir pour Dieu; il veut nécessairement le bien, parce qu'il est tout intelligence. Il y a même des hommes pour lesquels

sentiments, des instincts, des inclinations naturelles, mais seulement sur le rapport des êtres raisonnables les uns avec les autres, rapport selon lequel la volonté de l'un doit toujours pouvoir être regardée comme règle et loi pour tous les autres.

Dans le *règne des fins*, dans l'ordre moral et rationnel, tout a soit un *prix*, soit une *dignité*. Ce qui a un prix peut être remplacé par quelque équivalent; ce qui est au-dessus de toute évaluation a de la dignité. Ce qui se rapporte aux inclinations humaines et satisfait à des besoins de la nature, a un *prix de marché;* ce qui, sans répondre précisément à un besoin, est conforme à un certain goût, a un *prix d'affection;* mais ce qui est la condition à laquelle seule une chose peut être fin en soi, a une valeur intrinsèque, absolue. Or, la moralité est une pareille condition pour les êtres doués de raison. La moralité, et par là même l'humanité, en tant qu'elle en est capable, a une valeur absolue, de la dignité. La force, l'industrie ont un prix matériel; l'esprit, l'imagination, un prix d'affection; mais la fidélité, la bienveillance raisonnée ont une valeur dont ni l'art ni la nature ne peuvent offrir l'équivalent.

Et qu'est-ce donc qui donne cette dignité à la vertu, et l'élève ainsi au-dessus de tous les autres biens? C'est la part à la législation universelle qu'elle confère à l'être raisonnable, et qui le rend propre à être un membre d'un règne possible des fins : c'est l'*autonomie* de la volonté qui est le principe de la dignité de l'homme et de toute nature raisonnable.

Les trois manières dont Kant a exprimé le principe suprême

certains devoirs cessent d'avoir ce caractère, parce qu'il leur serait impossible d'y manquer, non par impuissance matérielle, mais par vertu. C'est ainsi que le vicomte d'Orte répondit à Charles IX, qu'il lui était impossible d'exécuter l'ordre qu'il avait reçu de massacrer les protestants de son gouvernement. «Employez nos vies en choses *possibles*,» lui écrivit-il.

de la moralité, ne sont qu'autant de formules d'une seule et même loi; les deux dernières ne sont destinées qu'à rendre plus sensible le principe rationnel fondamental: Agis toujours d'après une maxime que l'on puisse en même temps concevoir et désirer comme loi universelle.

Nous voici revenus, dit Kant, au point d'où nous sommes partis, savoir à la notion d'une volonté absolument bonne. Une volonté est d'une bonté absolue alors que la maxime selon laquelle elle se détermine, conçue comme loi universelle, n'est pas en contradiction avec elle-même. Il résulte en définitive de tout ce qui précède que l'*autonomie* de la volonté peut seule servir de principe suprême à la moralité, et que son contraire, ou l'*hétéronomie* de la volonté, doit être considérée comme la source de tous les principes faux ou insuffisants.

La règle pratique générale que représente le principe de l'autonomie, résulte de la seule analyse de la notion même de la moralité, telle qu'elle est donnée dans la conscience. Pour ce qui est de savoir si cette règle est un impératif pour la volonté de tout être raisonnable, ou en d'autres termes, si elle est réellement obligatoire, c'est là une proposition synthétique *à priori*, qui ne peut se justifier que par la *Critique de la raison pratique*. Ce qui est certain dès à présent, c'est que, s'il y a une véritable moralité, ce ne peut être que sous la condition de l'autonomie de la raison pratique ou de la volonté, et que la négation de ce principe ne peut fonder la moralité.

Or, il y a *hétéronomie* toutes les fois que l'on croit trouver hors de la volonté, dans la nature de quelqu'un de ses objets, la règle qui doit la déterminer. Alors il n'y a de possibles que des impératifs conditionnels, la raison de ce que je veux étant placée dans l'objet et non en moi, tandis que l'impératif catégorique, seul vraiment moral, me dit que je dois agir de manière à satisfaire à la loi qui est en moi comme être

raisonnable, abstraction faite des objets et de tout intérêt étranger[1].

Ici Kant passe en revue tous les principes de morale qu'il est possible d'établir du point de vue de l'*hétéronomie*.

Ces principes sont ou *empiriques* ou *rationnels*.

Ceux-là ayant pour objet la félicité, sont fondés soit sur le sentiment physique, soit sur le sentiment moral; — ceux-ci tendent à la perfection, et s'appuient soit sur l'idéal d'une perfection dont nous devons chercher à approcher, soit sur l'idée de la perfection divine.

Les principes empiriques ne peuvent fonder les lois morales. De pareils principes, reposant sur la nature particulière de l'espèce humaine et sur sa condition actuelle, manquent de ce caractère d'universalité, de cette nécessité absolue qui est indispensable pour rendre ces lois véritablement obligatoires.

Le principe de la félicité personnelle est le plus mauvais, non pas seulement parce qu'il est faux, et qu'il manque son but, puisque au lieu de rendre l'homme bon, il ne tend qu'à le rendre heureux, mais surtout parce qu'il prétend fonder la moralité sur des motifs qui ôtent à la vertu toute sa dignité, et la réduisent à un simple calcul. Ce principe, au fond, n'établit pas entre le vice et la vertu une différence spécifique et réelle, et ne les distingue que par leurs effets, par leur rapport à la félicité.

Le principe fondé sur le sentiment moral, ce sens prétendu du bien et du mal, quelque peu propres que soient les sentiments à servir de règle invariable, est plus favorable à la moralité, parce que du moins il laisse à la vertu sa dignité, sa valeur propre, et n'en méconnaît pas la beauté.

Parmi les principes rationnels de moralité, la notion ontologique de la perfection, — quelque vide, quelque vague

[1] Même ouvrage, p. 66-73.

qu'elle soit, et bien qu'il soit impossible de distinguer nettement par elle la réalité morale de toute autre réalité, et que, au lieu d'expliquer et de déterminer la moralité, elle la suppose, vaut mieux pourtant que l'idée théologique, qui la déduit d'une volonté divine toute parfaite. Elle vaut mieux parce que nous ne connaissons pas objectivement la divine perfection, et que nous la construisons d'après des notions humaines, et surtout d'après l'idée que nous nous faisons de la moralité, et parce que, si nous ne prêtions pas à l'idée de Dieu cette moralité de la volonté humaine, qu'il s'agit de déterminer, les attributs qui resteraient ne constitueraient plus qu'un idéal de force et de puissance, sur lequel il serait impossible de fonder un système de morale.

Dans l'un et l'autre cas l'idée de perfection, loin d'expliquer la moralité, et de pouvoir lui servir de principe, la suppose et n'est possible que par elle.

Toutefois, ajoute Kant, s'il fallait choisir entre le principe du sens moral et celui de la perfection en général, je me déciderais pour le second, parce qu'au moins ce dernier rend la moralité indépendante de la sensibilité, et s'adresse à la raison pour la déterminer.

Tous ces principes ont donc cela de commun d'être fondés sur l'hétéronomie de la volonté, et c'est pour cela qu'ils sont faux et stériles. Tout impératif qui n'a point sa source dans la nature même de la volonté, ne saurait commander directement ni catégoriquement; il n'est jamais que conditionnel, et n'a rien de vraiment moral. Dans l'hypothèse de l'hétéronomie, c'est toujours la nature des objets, et non la raison ou la volonté elle-même, qui donne l'impulsion et constitue la loi.

Jusqu'ici Kant a procédé par analyse. Il s'est borné à démontrer, par le seul développement de la notion vulgaire de moralité, que cette notion résulte de celle de l'autonomie de la volonté : il en conclut qu'à moins d'admettre que la

moralité est une chimère, il faut nécessairement reconnaître ce principe qui seul peut la fonder et l'expliquer. La vérité de ce principe n'est pas encore prouvée. Cette démonstration de la réalité de l'impératif catégorique et de l'autonomie de la volonté, condition nécessaire de la moralité, ne peut se faire que par la *critique de la raison pratique*, dont la troisième et dernière partie du présent traité va exposer le plan et les points principaux.

Ainsi que dans la première partie de ce traité, l'auteur a cherché un passage de la morale du sens commun à la philosophie morale, il cherche dans la seconde un passage de la réflexion ordinaire à la métaphysique des mœurs; et celle-ci encore, il la regarde comme tout aussi nécessaire sous le rapport pratique même que dans l'intérêt de la science. Non-seulement la morale ne peut être fondée que sur une base toute rationnelle et métaphysique, mais encore l'idée pure du devoir a plus de puissance sur le cœur de l'homme que tout autre motif. Nous discuterons cette dernière proposition à l'occasion de la *critique de la raison pratique*, où elle est à sa véritable place. Nous nous bornons ici à examiner la première.

Pour n'être pas fondé sur l'expérience, bien qu'il se retrouve dans toutes les consciences, le principe de la moralité n'en est, selon Kant, que plus assuré; et c'est précisément parce qu'elle est *à priori* que l'autorité de la morale est au-dessus de toute discussion. Il y a une morale pure, une métaphysique des mœurs, composée de principes applicables à toute nature raisonnable, et indépendante de toute anthropologie, de toute théologie, de toute physique; toutes les notions morales fondamentales sont dans la raison *à priori*, et cette pureté de leur origine seule les rend propres à servir de principes pratiques.

Il y a encore là deux propositions réunies, qu'il importe de distinguer et de considérer séparément. Selon la première il y a une morale pure, une métaphysique des mœurs, des notions morales *à priori;* et selon la seconde, la morale ne peut être fondée que sur ces principes *à priori;* il n'y a pas de moralité absolue, point de commandement catégorique, l'amour du bien pour lui-même n'est pas un devoir, si l'on ne réussit à reconnaître dans la raison pure cette base *à priori*. La première de ces deux propositions est l'objet de la *critique de la raison pratique,* la seconde seule doit nous occuper dans ces recherches préliminaires.

Le véritable point de la discussion, c'est donc non pas encore de prouver qu'il y a une métaphysique des mœurs, une morale *à priori,* mais qu'elle est nécessaire pour établir la réalité du devoir absolu, l'obligation de faire le bien pour le bien, matière grave, la plus grave qui se puisse agiter, puisque la vertu elle-même est mise en question, non comme fait et comme conviction, comme objet de la foi et du respect, mais comme obligation, comme devoir absolu.

L'idée du devoir absolu suppose un principe de morale *à priori* et tout rationnel, et si l'on ne parvenait à établir un pareil principe, cette idée sublime à laquelle la conscience universelle rend hommage, ne serait qu'une chimère. Tout principe fondé sur l'expérience ou sur toute autre base que la raison même, ôterait, selon Kant, à l'idée du devoir son caractère absolu. C'est ce qui résulte de la seule analyse de cette idée.

Dans le développement de cette pensée on peut distinguer trois choses, savoir : 1° L'analyse que fait Kant de l'idée du devoir ou de la moralité; 2° le principe qu'il établit, ou la formule générale qui, selon lui, résulte de cette analyse, et que la critique de la raison pratique devra constater; enfin 3° sa critique des principes suprêmes de morale autres que le sien. Il est difficile de n'être pas de son avis sur tous ces

points, à l'exception toutefois de la manière dont il a formulé son principe général, et de ce qu'il dit du sentiment moral.

Il est évident que l'impératif catégorique, si l'on veut bien admettre cette expression, ne peut se fonder que sur la raison morale de l'homme; que si un pareil commandement ne peut s'adresser à un être saint, qui obéit à la raison par sa nature même, il ne s'adresse à l'homme qu'en tant que celui-ci est doué de raison, et qu'il participe en quelque sorte de la nature divine. Le devoir accompli n'a rien de moral s'il n'a été rempli pour l'amour de lui-même, par respect pour la loi qui le commande; le commandement a besoin d'être exprimé d'une manière absolue. C'est pour cela qu'il ne faut pas vouloir le déduire de la nature de l'homme comme être sensible, mais de sa nature raisonnable, de la raison; il doit pouvoir se déduire *à priori*. La moralité a une valeur absolue; elle ne repose donc que sur elle-même. Nul principe tiré d'ailleurs que de la nature raisonnable de l'homme, de sa propre loi, ne saurait fonder la morale La critique que Kant fait ici des principes fondés ailleurs, que dans la raison morale, est décisive. Ces principes ou fondent autre chose que la moralité, ou la supposent, et ne sont par conséquent que secondaires. Nous exceptons le principe qui est tiré du *sentiment moral*. L'objection qui le concerne repose évidemment sur un malentendu; car, pris dans sa véritable acception, ce mot exprime précisément la nature raisonnable de l'homme, en tant qu'elle est morale. Plus tard, Kant reconnaîtra lui-même dans ce sentiment une *prédisposition* à la vertu; il admettra de plus que l'on peut fort bien concevoir un être doué d'intelligence sans moralité. De ces deux concessions résultera nécessairement une modification dans la formule de son principe suprême, qui pour cela ne perdra rien de son universalité et de sa nécessité, et n'en sera pas moins rationnel et *à priori*.

III. *Passage de la métaphysique des mœurs à la critique de la raison pratique pure*[1].

Pour expliquer l'autonomie de la volonté, il faut analyser le concept de la liberté.

La volonté étant une sorte de causalité des êtres raisonnables, la *liberté* serait l'indépendance de cette même causalité de toute influence étrangère, tandis que les êtres non doués de raison, déterminés qu'ils sont à l'action par des causes qui ne sont pas en eux, sont soumis à la nécessité physique.

Toute causalité suppose des lois; une causalité libre est donc également soumise à des lois, qui, pour être différentes des lois de la nature, n'en sont pas moins immuables. Une libre volonté, comme causalité est sujette à une loi, et comme cette loi n'est point hors d'elle, il s'ensuit qu'il y a pour elle *autonomie*, qu'elle est à elle-même sa propre loi. Ceci nous conduit au principe souverain de toute moralité, à la formule de l'impératif catégorique; une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont indentiques.

La seule analyse de l'idée de liberté fournit celle de la moralité et de son principe. Ce principe est une proposition synthétique, dont les deux termes ont besoin d'être unis par un troisième que fournit la notion de liberté, où ils se rencontrent tous les deux.

Tout dépend donc de la réalité de la liberté. Cette réalité ne peut pas être démontrée par l'expérience de la nature humaine. La liberté doit être considérée comme une qualité nécessaire et constitutive de la volonté de tous les êtres doués de raison; et comme elle suppose la liberté, il faut pouvoir démontrer que celle-ci est une qualité de tous les êtres raisonnables.

Pour établir cette proposition, Kant soutient que tout être

[1] Œuvres, t. VIII, p. 78-100.

qui ne peut agir autrement que sous l'*idée de la liberté*, est à cause de cela même pratiquement libre, et soumis aux lois qui sont essentiellement liées à la liberté, tout comme si, en théorie, sa volonté avait été reconnue pour libre. Or, ajoute-t-il, je maintiens que tout être raisonnable et ayant une volonté, est dans ce cas; car dans un pareil être il y a une raison pratique, une puissance de causalité qu'il est impossible de concevoir comme se croyant déterminée par des impulsions étrangères, et qui doit nécessairement se considérer comme la source de ses propres principes, comme l'auteur de ses propres déterminations, comme libre en un mot.

Nous avons ainsi ramené la notion de la moralité à l'*idée* de liberté, et nous avons vu que la liberté doit être attribuée, comme une condition nécessaire, à la volonté de tout être raisonnable. Mais comme cette liberté, loin d'être démontrée théoriquement, n'est admise que par supposition, on pourrait dire que la loi morale, fondée sur l'autonomie de la volonté, n'est elle-même qu'une hypothèse, dont la réalité et la nécessité ne sauraient être démontrées. Nous n'aurions réussi de cette manière qu'à déterminer plus exactement le principe de la moralité, sans avoir fait un pas de plus pour en prouver la nécessité pratique. On pourrait donc nous demander encore sur quoi se fondent la valeur universelle de notre principe, et l'intérêt que nous attachons à y conformer nos actions aux dépens de tous les autres intérêts?

Il y a donc ici, il faut bien l'avouer, une sorte de cercle vicieux, d'où il semble difficile de sortir. Dans l'ordre des causes, nous nous supposons libres, afin de pouvoir nous regarder comme soumis à des lois morales dans l'ordre des fins, et puis nous nous regardons comme sujets à ces lois, parce que nous nous attribuons la liberté : la liberté et la soumission de la volonté à ses propres lois sont également autonomie; ce sont donc des idées identiques, et par conséquent elles ne peuvent ni s'expliquer ni se fonder réciproquement.

Pour sortir de là, un seul moyen nous reste : c'est de voir si nous ne nous trouvons pas placés dans une tout autre position, ou si nous ne nous considérons pas sous un tout autre point de vue, lorsque nous nous concevons comme des causes agissant avec liberté, que lorsque nous regardons nos actions comme faisant partie de la série infinie des effets du monde phénoménal.

Il suffit de la moindre réflexion pour distinguer les choses telles qu'elles se montrent à nos sens d'avec ce qu'elles peuvent être en soi, le monde sensible d'avec le monde intelligible, et pour voir que le premier dépend des organes du sujet, tandis que le second demeure toujours le même, et qu'il est indépendant de la sensibilité. Quoique l'homme ne puisse se flatter de se connaître tel qu'il est en soi, puisqu'il ne se connaît pas *à priori*, mais seulement au moyen du sens intime et comme phénomène, néanmoins il ne peut s'empêcher d'admettre en lui quelque chose qui sert de fondement et de *substratum* aux phénomènes internes, un moi qui pris en soi et dans son activité pure fait partie du monde intellectuel.

Il y a, en effet, dans l'homme une faculté par laquelle il se distingue de toutes les autres choses, et de lui-même en tant qu'il est sensible : cette faculté est la *raison*. La raison, comme activité pure, ne se distingue pas seulement de la sensibilité, mais encore de l'entendement qui, bien qu'il ait en lui-même le principe de son activité, ne renferme pourtant que des concepts destinés à ordonner, à unir les données sensibles.

L'être raisonnable, en tant qu'intelligence, se considère nécessairement comme faisant partie du monde intelligible, et par conséquent comme sujet à ses propres lois, aux lois de la raison, en même temps que, en tant qu'être sensible, il se reconnaît pour dépendant des lois de la nature.

La liberté étant l'indépendance des causes naturelles,

l'homme, en sa qualité d'être raisonnable, et faisant partie du monde intelligible, ne peut jamais concevoir son activité volontaire que comme libre. Or, à l'*idée* de liberté est unie indissolublement la notion de l'autonomie, à laquelle se rattache le principe de la moralité, lequel est tout aussi nécessairement la loi des actions des êtres raisonnables que la loi physique est le principe de tous les phénomènes.

Ainsi se trouve écarté le reproche de tourner dans un cercle vicieux lorsqu'on conclut de la liberté à l'autonomie et de celle-ci à la loi morale; car il est évident maintenant qu'en tant que nous nous concevons comme libres, nous nous plaçons dans le monde intelligible, et reconnaissons par là même l'autonomie de la volonté, avec la moralité, qui en est la conséquence, et que, en nous considérant comme ayant des devoirs, nous nous concevons à la fois comme membres du monde sensible et comme citoyens d'un monde intelligible, comme soumis à la nécessité de l'un, et comme participant à la liberté de l'autre.

Si l'homme était seulement membre du monde intelligible, toutes ses actions seraient conformes au principe de l'autonomie de la volonté pure; et s'il faisait uniquement partie du monde sensible, elles seraient toujours le résultat des penchants et des désirs et auraient pour objet le bonheur. Mais puisque le monde intelligible est le fondement du monde phénoménal et de ses lois, et que de plus il a puissance législative sur ma volonté, comme appartenant au monde intellectuel, je dois me regarder, en tant qu'intelligence et quoique faisant partie du monde sensible, comme sujet à la loi du premier, c'est-à-dire à la loi de la raison, et par conséquent je ne puis m'empêcher de voir dans cette loi un impératif catégorique.

Le devoir résulte pour moi de cette double qualité de ma nature. Un être tout intellectuel se conforme nécessairement à sa loi; un être tout animal se conforme à la sienne et ignore

la loi morale; un être sensible, mais doué de raison, sait qu'il doit obéir à ce qu'il y a de plus noble dans sa nature, à la voix de la raison, aux dépens même de ses penchants et de ses besoins comme être animal.

Le plus simple bon sens confirme la vérité de cette déduction de l'impératif catégorique. Il n'y a pas d'homme assez perverti pour ne pas estimer la vertu, et pour ne pas désirer dans de certains moments de ne s'en être jamais écarté. Tout en obéissant servilement à ses passions, l'homme le plus corrompu se reconnaît encore pour appartenir à un autre ordre de choses que le monde sensible, et dans sa dégradation même il rend hommage à l'autorité souveraine de la loi morale.

Bien que tous les hommes considèrent leur volonté comme libre, néanmoins la notion de cette liberté n'est point tirée de l'expérience et ne saurait l'être; elle y paraît même contraire, l'expérience ayant pour condition la nécessité physique.

La liberté n'est donc qu'une *idée* de la raison, dont la réalité peut être révoquée en doute; mais elle est la seule condition à laquelle il soit possible de faire usage de la raison dans notre conduite, et c'est pour cela que la philosophie la plus subtile fait d'impuissants efforts pour en affaiblir la conviction. Il suit de là que la contradiction théorique entre la liberté et la nécessité n'est qu'apparente, et qu'il est du devoir de la philosophie de chercher à résoudre cette contradiction, tout en désespérant de jamais expliquer la liberté.

La solution de cette difficulté a déjà été indiquée. L'homme, en se considérant comme intelligence, échappe comme telle à la loi de la nécessité, à laquelle il est soumis comme être sensible et phénoménal. La philosophie peut et doit admettre cette distinction, dans un intérêt pratique, sans rien déterminer du reste quant au monde intelligible, et sans puiser dans ce monde les motifs réels des actions humaines. La raison ne peut, sans dépasser ses limites, prétendre expliquer comment la liberté est possible, ou de quelle manière la raison

pure peut être pratique; car nous ne pouvons expliquer que ce que nous pouvons ramener à des lois dont l'objet est donné dans l'expérience. La liberté n'est qu'une *idée*, une supposition nécessaire pour expliquer ce fait de la conscience d'après lequel nous nous attribuons une autre volonté que la simple appétition, c'est-à-dire la faculté de nous déterminer à l'action comme intelligences, conformément aux lois de la raison, et indépendamment des instincts de la nature. Mais là où cesse l'action des lois de la nature, là cesse aussi toute explication; et tout ce que la philosophie morale peut faire à cet égard, c'est de défendre la liberté contre ceux qui la nient comme impossible, en leur opposant que c'est à tort qu'ils appliquent à l'homme comme intelligence, comme être intelligible, ce qui ne lui convient que comme phénomène.

Il est de même impossible d'expliquer l'intérêt que l'homme peut prendre à l'accomplissement de la loi morale, et qui le porte à obéir à la voix de la conscience uniquement par amour du bien. Cet intérêt existe pourtant dans le *sentiment moral*, que quelques philosophes donnent à tort pour la règle de nos appréciations morales, tandis qu'il n'est que l'*effet subjectif* que la loi exerce sur la volonté, qui n'est *objectivement* déterminée que par la raison.

Il est impossible de comprendre et d'expliquer *à priori* comment une simple pensée, qui ne renferme absolument rien de sensible, peut produire un sentiment de *plaisir* ou de *déplaisir*. Ce qui est certain, c'est que la loi n'a pas de l'autorité sur nous parce qu'elle nous intéresse, mais qu'elle nous intéresse parce qu'elle a de l'autorité, parce qu'elle a sa source dans notre propre volonté comme intelligence, dans notre nature la plus intime.

Telles sont donc les dernières limites de toute philosophie morale : elle ne peut expliquer la possibilité de l'impératif catégorique, et la réalité de la loi morale ne peut être prouvée qu'à l'aide de l'*idée* de la liberté, qui est elle-même incom-

préhensible en soi. La connaissance de ces limites de la raison, quant à la philosophie pratique, toute négative qu'elle paraisse, est d'une grande importance, en ce que d'un côté elle nous empêchera de chercher le premier principe de la morale dans le monde sensible et matériel, et de l'autre de nous perdre dans les vagues régions d'un monde inconnu et inaccessible : car, si notre volonté doit toujours être déterminée *formellement* par la loi de la raison, elle ne peut l'être *matériellement* que par la nature réelle des choses.

Que si nous n'avons pu établir le principe de la moralité qu'à l'aide d'une supposition nécessaire, si nous n'avons pu faire comprendre la nécessité absolue de l'impératif catégorique, c'est à la raison humaine elle-même qu'il faut s'en prendre, puisque nécessairement elle doit s'arrêter à quelque chose d'absolu. On ne pourrait trouver la condition de la loi morale, sans lui ôter son caractère de loi suprême. La loi morale est inexplicable, parce qu'elle est absolue, de telle sorte que, si nous ne comprenons pas la nécessité pratique de l'impératif catégorique, nous comprenons au moins pourquoi elle est inexplicable; et c'est tout ce qu'on peut demander à une philosophie qui ne veut point sortir des limites de la connaissance rationnelle.

Dans la première partie de ce traité, Kant a établi que, selon le sens commun lui-même, une action n'est absolument bonne qu'autant qu'elle a été inspirée par le seul amour du bien, par le seul respect de la loi morale. Dans la seconde il a montré que, s'il y a une véritable moralité, elle s'impose à l'homme sous la forme d'un commandement absolu; que de là résulte l'autonomie de la volonté ou de la raison pratique; qu'il n'y a qu'un principe fondé sur la nature même de cette raison qui puisse servir de base à la morale. Dans la troisième, enfin, il vient de montrer comment la *critique de*

la raison pratique peut seule établir la réalité de ce principe, et il nous prépare à cette critique.

Pour prouver l'autonomie de la volonté, il suffit d'analyser le concept de la liberté que la moralité suppose. Tout dépendra de la réalité de la liberté, et il faudra prouver qu'elle est une qualité de tous les êtres raisonnables, et par conséquent de l'homme. Or on peut dire que tout être qui ne peut se concevoir que comme agissant avec liberté, doit être censé libre par cela même, et que l'homme est dans ce cas. Mais la liberté n'est ainsi admise que comme une hypothèse nécessaire de la raison pratique, et conclure de la moralité à la liberté, pour expliquer ensuite celle-là par celle-ci, n'est-ce pas tourner dans un cercle vicieux?

Pour sortir de là il faut considérer l'homme dans sa double nature, d'une part comme un être du monde intelligible, et de l'autre comme appartenant au monde sensible. Comme doué de raison, il est sujet à ses propres lois et indépendant des lois de la nature, libre par conséquent, et soumis à la nécessité seulement comme être sensible.

C'est donc à bon droit que de la raison nous concluons à la liberté, de la liberté à l'autonomie, et de celle-ci à l'obligation d'une moralité absolue.

Ailleurs Kant s'est dégagé de ce cercle vicieux d'une manière plus nette, en disant que la liberté est le principe *réel*, la raison d'être (*ratio essendi*) de la moralité, et la moralité le principe de connaissance (*ratio cognoscendi*) de la liberté, le moyen par lequel nous nous élevons à la connaissance de ce fait.

Le devoir résulte pour l'homme de la duplicité de sa nature, à la fois raisonnable et sensible, libre tout ensemble et sollicité par les sens, doué de la puissance morale et entraîné dans une direction contraire par les penchants physiques. A l'appui de cette déduction de l'impératif catégorique, Kant fait encore une fois appel à la conscience commune,

à l'hommage que tous rendent à l'autorité de la loi, à la beauté de la vertu.

La liberté n'est qu'une *idée* dont la réalité ne peut être prouvée théoriquement; mais elle est la condition nécessaire de l'usage pratique de la raison. La raison, tout en l'admettant, ne saurait *expliquer* la liberté, car on ne peut expliquer que ce qu'on peut ramener à des lois dont l'objet est donné dans l'expérience. On ne peut pas plus expliquer l'intérêt qui porte l'homme à faire le bien pour le bien; et néanmoins cet intérêt existe et se manifeste dans le *sentiment moral*, qui n'est pas la règle de nos jugements moraux, mais l'effet que produit sur le sujet la conscience de la loi morale.

La philosophie pratique ne saurait remonter au delà de l'*idée* de la liberté, fondement nécessaire de l'impératif catégorique. La raison s'arrête à l'absolu. On ne pourrait déduire la loi morale de quelque chose de plus élevé qu'en lui assignant une condition, c'est-à-dire qu'en lui ôtant son caractère de loi absolue.

Enfin la volonté doit être déterminée *formellement* par la loi seule de la raison, et *matériellement* elle ne peut l'être que par la nature réelle des choses : nous ajouterons par la nature actuelle de l'homme.

La *Critique de la raison pratique* va répandre sur toutes ces questions une plus vive lumière. Nous allons passer à l'étude de cette œuvre fondamentale.

CHAPITRE II.

ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE[1]. — INTRODUCTION. — THÉORIE ÉLÉMENTAIRE, LIVRE PREMIER : ANALYTIQUE DE LA RAISON PRATIQUE PURE. — RÉSUMÉ DU PREMIER LIVRE ET OBSERVATIONS.

L'objet de cet ouvrage est de montrer qu'il y a une *raison pratique pure*, que la raison pure est pratique comme telle,

[1] *Kritik der praktischen Vernunft.* OEuvres, t. VIII.

c'est-à-dire, qu'il y a en nous une loi morale *à priori*, indépendante de toute expérience, et qui dérive de la nature même de la raison.

Cette faculté pratique assure la liberté transcendantale, la liberté absolue, et le concept de cette liberté, en tant que la réalité en est attestée par une loi de la raison pratique pure, sera la clef de voûte de tout le système de la raison théorique.

La liberté est la condition réelle, la raison d'être (*ratio essendi*) de la loi morale, certaine par elle-même, et la loi morale est la condition de la connaissance de la liberté (*ratio cognoscendi*). Quant aux *idées* de Dieu et de l'immortalité de l'âme, elles ne sont pas les conditions de la loi morale, mais bien celles de l'objet nécessaire d'une volonté déterminée par cette loi, c'est-à-dire, de la réalité du souverain bien. La réalité objective de ces idées sera établie par là, mais sans que pour cela leurs objets cessent d'être incompréhensibles pour nous.

Le concept de la liberté, qui est pour les sensualistes une pierre d'achoppement, est pour le moraliste critique la source des plus sublimes vérités.

La critique de la raison pratique suppose la psychologie expérimentale, et sera complétée par la métaphysique des mœurs.

La critique de la raison théorique pure expose les principes *à priori* de la connaissance; celle de la raison pratique pure, les principes *à priori* de la faculté d'appétition ou de la volonté.

Dire qu'il n'y a pas de principes *à priori*, ce serait nier la raison elle-même; car *connaissance à priori* et *connaissance rationnelle*, ce sont des termes identiques, et admettre des propositions nécessaires, universelles, c'est admettre des connaissances rationnelles ou *à priori*[1].

[1] Préface de la *Critique de la raison pratique*.

La plan de la *Critique de la raison pratique* est en général conforme à celui de la Critique de la raison pure. Comme celle-ci, elle se divise en *théorie élémentaire et en méthodologie*. La théorie élémentaire a également deux parties : l'*analytique* et la *dialectique*. Seulement la subdivision de l'analytique est ici l'inverse de ce qu'elle est dans la première Critique; au lieu de commencer par les sens et de finir par les principes, l'auteur descendra ici des principes à la sensibilité, la *causalité libre*, ou la liberté, principe pratique pur, étant le point de départ nécessaire de la philosophie morale.

La THÉORIE ÉLÉMENTAIRE est divisée en deux livres, le premier exposant l'*analytique*, et le second la *dialectique* de la raison pratique pure.

L'analytique se compose de trois chapitres, dont le premier traite des *principes de la raison pratique*, le second de l'*objet de la raison pratique*, le troisième des *motifs de la raison pratique*.

I. *Des principes de la raison pratique.*

1. Des *principes pratiques* sont des propositions qui déterminent la volonté d'une manière générale, et d'où l'on peut déduire des règles de conduite particulières. Ils sont *subjectifs* ou de simples *maximes*, lorsque le sujet ne les considère comme valables que pour lui; ils sont objectifs, des *lois pratiques*, lorsqu'ils sont reconnus pour universellement obligatoires.

Il résulte de cette définition qu'il n'y a des lois pratiques qu'autant que la raison pure est pratique comme telle, et qu'elle peut à elle seule déterminer la volonté. S'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait que des maximes, des règles de conduite subjectives. On conçoit que dans un être à la fois raisonnable et sensible, il s'établisse une sorte d'antagonisme entre les maximes et les principes objectifs. On peut, par

exemple, s'être fait une maxime de venger toute offense, et reconnaître en même temps que le pardon des injures est une loi qui oblige tous les êtres raisonnables. Les lois de la raison pratique seraient tout aussi nécessairement suivies d'action que les lois physiques, si la raison déterminait seule et absolument la volonté.

Les maximes n'ont rien de nécessaire; les lois au contraire sont des *impératifs catégoriques*, qui commandent d'une manière absolue, sans condition, sans égard à l'effet ou même à la force exigée pour le produire.

2. *Tous les principes pratiques qui supposent un objet de la faculté d'appétition, comme mobile déterminant la volonté, sont* EMPIRIQUES; *ils ne peuvent être qualifiés de lois pratiques.*

Pour désirer un objet, et pour que ce désir puisse déterminer la volonté, il faut le connaître. Or, il est impossible de savoir *à priori* si la possession d'un objet quelconque sera accompagnée de plaisir ou de douleur, ou ni de l'un ni de l'autre. Donc toute détermination de la volonté par le désir suppose l'expérience.

3. *Tous les principes pratiques* MATÉRIELS *sont comme tels d'une seule et même espèce, et subordonnés au principe général de l'amour de soi, ou de la félicité personnelle.*

Le plaisir, fondé qu'il est sur la nature du sujet, appartient à la sensibilité et non à l'entendement, qui exprime un rapport du sujet à l'objet par des notions, et non par des sentiments. Il s'ensuit que toutes les règles pratiques *matérielles* placent le motif déterminant dans la *faculté appétitive inférieure (das niedere Begehrungsvermögen)*; et que, s'il n'y avait pas de lois purement *formelles*, suffisantes pour déterminer la volonté, il n'y aurait pas de *faculté d'appétition supérieure*.

Quelque différents que soient les plaisirs, plaisirs des sens, plaisirs de l'esprit, plaisirs du cœur, ils ont tous pour fin la félicité actuelle, et pour siége la sensibilité. La raison pure,

par une loi pratique, détermine la volonté immédiatement, et non au moyen d'un sentiment quelconque de plaisir ou de déplaisir, fût-ce le plaisir même que donne l'obéissance à cette loi ; et ce n'est qu'autant qu'elle peut être pratique comme raison pure, qu'elle devient véritablement *législative*. C'est là ce qui constitue ce que Kant appelle la *faculté d'appétition supérieure (das höhere Begehrungsvermögen)*.

Tout être raisonnable fini tend nécessairement à la félicité ; mais cette loi de notre nature n'est pas une loi pratique objective, en ce que le bonheur ne se détermine que subjectivement et d'après l'expérience. Et alors même que tous les sujets seraient d'accord pour désirer la même félicité et pour employer les mêmes moyens, le principe de l'amour de soi ne serait pas pour cela une loi pratique nécessaire, puisque cette unanimité ne serait qu'accidentelle.

4. *Pour qu'un être raisonnable puisse considérer ces maximes comme des lois pratiques universelles et nécessaires, il doit les concevoir comme des principes déterminant la volonté non matériellement ou quant aux objets, mais seulement quant à la forme.*

En effet, la matière d'un principe pratique c'est l'objet de la volonté. Or si c'est cet objet qui détermine à l'action, la règle de la volonté est soumise à une condition empirique et n'a par conséquent rien de nécessaire. Mais, si dans une loi on fait abstraction de toute matière, il ne reste plus que la seule forme d'une législation universelle. Donc un être raisonnable ne peut pas considérer ses maximes comme des lois universelles et nécessaires, à moins d'admettre que la forme seule en fait des lois pratiques.

Une loi pratique ne saurait être reconnue pour telle qu'autant qu'elle peut devenir législation universelle.

5 En supposant qu'une volonté se détermine uniquement par la seule forme législative des maximes, quelle sera la nature d'une pareille volonté ?

Il est évident qu'une volonté ainsi déterminée est entièrement indépendante des phénomènes, ou de la causalité naturelle. Or une telle indépendance est liberté absolue, liberté transcendantale. Donc une volonté qui peut se déterminer uniquement d'après des maximes que l'on peut concevoir comme lois universelles, est une volonté libre.

6. En supposant qu'il existe une volonté libre, quelle sera la loi qui est seule propre à la déterminer nécessairement?

La matière de la loi pratique, ou l'objet de la maxime, ne pouvant jamais être donné que dans l'expérience, et la volonté libre devant néanmoins se déterminer, il s'ensuit qu'une volonté libre ne peut être déterminée comme telle que par la forme législative de la maxime.

Ainsi la liberté et la loi pratique absolue se supposent mutuellement. L'impératif catégorique ne peut se concevoir sans liberté, et la liberté suppose l'impératif catégorique. Mais c'est seulement de la loi morale que nous avons la conscience immédiate. Cette conscience, nous l'acquérons aussitôt que nous prescrivons des maximes à la volonté, et par elle nous sommes amenés à l'idée de liberté. Et si l'on demande comment nous avons conscience des lois pratiques pures, nous dirons : de la même manière que nous apprenons à connaître les principes théoriques purs, à savoir par la nécessité avec laquelle la raison nous les impose, et en faisant abstraction de toutes les conditions empiriques.

7. *Agis de manière que la maxime actuelle de ta volonté puisse être toujours et en même temps le principe d'une législation universelle* : telle est la loi fondamentale de la raison pratique pure.

On peut appeler la conscience de ce principe *un fait* de la raison, parce qu'il s'impose de lui-même comme proposition synthétique *à priori*. Ce serait une proposition analytique si elle supposait la liberté comme son principe. Mais nous ne pourrions avoir la conscience immédiate de celle-ci que par

une intuition intellectuelle qu'il est impossible d'admettre ici. C'est le seul fait de la raison pure, qui par là s'annonce comme primitivement et absolument législative, et qui semble nous dire : *sic volo, sic jubeo.*

Il résulte de là *que la raison pure est pratique en soi et qu'elle propose à l'homme une loi universelle, que nous appelons la* LOI MORALE.

Cette loi est la même pour tous les êtres doués d'intelligence. Les intelligences pures lui obéissent naturellement et sans effort; mais pour les hommes, qui sont susceptibles de maximes contraires, elle prend la forme d'un ordre, d'un *impératif catégorique*, elle leur impose une obligation, un *devoir*. La sainteté est une conformité absolue avec cette loi; les hommes ne peuvent qu'y aspirer, comme à l'idéal de la perfection morale. Un progrès continu, une tendance constante vers ce but est la *vertu*.

8. L'AUTONOMIE *de la volonté est le principe unique de toutes les lois morales et de tous les devoirs*. Le principe de la moralité est l'indépendance de la volonté de tout motif tiré des objets; la volonté déterminée par la forme législative universelle, dont une maxime doit être susceptible pour être légitime. Cette indépendance de tout ce qui n'est pas la raison est la liberté négative; l'autonomie de la raison pratique pure est la liberté positive. La loi morale n'exprime autre chose que l'autonomie de la raison pratique pure ou de la liberté. Lorsqu'il y a *hétéronomie*, c'est-à-dire lorsque la volonté est déterminée par des motifs étrangers, il n'y a point de moralité.

L'objet de la volonté ne la détermine pas nécessairement; la matière dépend de la forme, qui, loin de la supposer, la limite et la détermine. C'est ainsi que la recherche de ma propre félicité, que je ne puis ne pas poursuivre, ne m'est permise que dans de certaines limites, et je ne puis la considérer comme une loi universelle qu'autant que dans mon propre bonheur je comprends celui d'autrui.

Au principe de moralité est diamétralement opposé celui de l'égoïsme; et cette opposition n'est pas purement logique, elle est réelle, pratique. L'égoïsme détruirait toute moralité, si la voix de la raison n'était à cet égard si forte[1], si intelligible même pour les âmes les plus grossières. C'est tout au plus si le principe de l'amour-propre a pu se maintenir même dans des systèmes assez hardis pour récuser cette voix divine. Le principe de la félicité peut fournir des maximes; mais il ne peut jamais être érigé en loi, alors même qu'on se proposerait pour but la félicité universelle. Car, comme la connaissance de ce qui est utile dépend de l'expérience, il peut bien y avoir à cet égard des règles générales, mais non des maximes universelles, rigoureusement et invariablement applicables. La prudence donne des conseils, la loi seule ordonne, commande. D'ailleurs les âmes les plus simples reconnaissent sans peine ce qui est moralement bien, tandis qu'il faut une grande expérience du monde pour savoir en toute occasion ce qui est vraiment utile. Chacun peut en tout temps satisfaire aux obligations de la loi morale; mais il est rare qu'on puisse au même degré pourvoir à sa félicité, parce que pour cela il faut, outre la prudence, des forces et du pouvoir. Remarquons encore qu'une imprudence commise nous laisse des regrets, tandis que l'oubli d'un devoir nous donne des remords, et que la violation préméditée de la loi morale nous inspire le mépris de nous-mêmes. Enfin les punitions, qui se conçoivent très-bien dans le système de l'*autonomie*, n'ont plus de sens si la félicité est le principe suprême de nos actions; et faire des peines et des récompenses dans une vie à venir le mobile exclusif de notre conduite ici-bas, c'est détruire toute liberté morale.

Après cette critique du principe de l'*eudémonisme*, Kant fait celle du système du *sens moral*, qu'il distingue de la

[1] *Unüberschreibar*, une voix qu'aucune autre ne peut étouffer, p. 147.

conscience de la loi. Le défaut de ce système, dit-il, c'est de supposer cette conscience et de ne pouvoir être déduit que de là. Car pour prendre à la vertu un plaisir désintéressé, ou pour s'affliger du mal, il faut déjà savoir ce qui est moralement bien. On ne reconnaît pas une action pour bonne à la satisfaction qu'elle nous cause, mais on s'en réjouit parce qu'on la reconnaît pour bonne. Il faut déjà être honnête homme pour prendre plaisir à l'être. Le sentiment moral, loin de donner naissance à la conscience de la loi, la suppose et y puise toute sa force.

Kant fait ici[1] l'énumération de tous les principes *matériels* qui ont été tour à tour présentés comme devant déterminer souverainement la volonté, et leur oppose son principe *formel*, comme leur étant supérieur à tous.

Ces principes sont ou *subjectifs* ou *objectifs*. Les premiers sont ou *extérieurs*, tels que celui de l'*éducation* de Montaigne, celui de l'obéissance à la loi civile de Mandeville; ou *intérieurs*, comme le principe du *sentiment physique* d'Épicure, et celui du *sens moral* de Hutcheson. Ces principes étant tous tirés de l'expérience, ne peuvent pas évidemment servir de règle universelle et nécessaire.

Les principes matériels objectifs sont également ou *intérieurs*, comme celui de la *perfection pratique* de Wolf et des stoïciens, ou *extérieurs*, comme celui de la *volonté divine* des moralistes théologiens. Le premier n'est autre chose qu'une aptitude, la suffisance pour toutes sortes de fins; c'est du talent, de l'adresse, de l'habileté; il suppose un but, un objet, une matière de la volonté : il repose donc sur l'expérience et diffère peu du principe d'Épicure. Cette même critique atteint le principe tiré de la volonté de Dieu, comme de l'être le plus parfait, ce principe étant fondé sur l'idée d'une perfection absolue.

[1] *Critique de la raison pratique*, p. 156-166.

Tels étant, selon Kant, tous les principes matériels possibles, et aucun d'eux ne pouvant servir de règle souveraine et générale, il en conclut que le principe formel pratique peut seul fournir des commandements absolus et devenir loi universelle.

9. Après cette critique des principes matériels, Kant traite de la déduction des principes de la raison pratique. On a vu que la raison peut déterminer la volonté indépendamment de tout motif tiré de la nature des choses, et que le fait de l'autonomie est donné dans la conscience même de la liberté. Or par cette liberté l'homme, en même temps qu'il fait partie du monde phénoménal, appartient au monde intelligible.

Dans l'*Analytique* de la raison théorique, il a été prouvé que nous ne pouvons rien savoir de positif de ce qui n'est pas du domaine de l'expérience. Quant aux noumènes, tout ce que l'analyse a pu établir, c'est leur nécessité, et quant à la liberté, elle a été seulement reconnue pour possible. L'*Analytique* de la raison pratique au contraire nous fournit, dans la loi morale, un fait que nulle donnée de l'expérience et nul usage de la raison spéculative ne peuvent expliquer, un fait qui non-seulement atteste l'existence d'un monde intelligible, mais encore nous procure la connaissance d'une de ses lois.

La nature en général est l'existence des choses soumises à des lois. La nature sensible des êtres raisonnables est leur existence sous des lois empiriques dont l'empire est pour la raison une *hétéronomie*, une soumission à des lois étrangères; d'un autre côté, ils ont par la loi morale une nature intelligible, c'est-à-dire, une existence sous des lois indépendantes de toute condition empirique, et qui constituent l'*autonomie* de la raison. La loi morale est donc une loi fondamentale de cette nature supérieure des êtres doués d'intelligence. En tant que nous cherchons à nous conformer

à cette loi dans le monde sensible, on peut la considérer comme un *idéal*, que nous devons chercher à réaliser le plus possible, et dont la réalisation absolue serait pour nous la plus haute félicité.

Il y a, comme on voit, une grande différence entre la question principale de la critique de la raison spéculative et celle de la critique de la raison pratique.

La première recherche si l'on peut connaître quelque chose *à priori*, et établit que la spéculation théorique ne peut aller au delà de l'expérience.

Dans la seconde, il s'agit de savoir comment la raison pure peut déterminer la volonté, si elle peut trouver en elle-même le principe d'une loi indépendante de toute expérience. Le fait primitif de la loi morale et la conscience de la liberté une fois reconnus dans la raison pure, la critique n'a plus à remonter au delà pour expliquer cette conscience et ce fait capital.

Après avoir trouvé le premier principe de la raison pratique, il n'y a plus rien à faire pour en démontrer la réalité universelle et objective. Toute déduction ultérieure en est impossible; car nulle analyse ne peut remonter au delà des forces ou des facultés reconnues pour fondamentales et primitives. Elles ne peuvent pas plus être expliquées qu'imaginées ou supposées. Et si, pour les facultés de connaître, on peut suppléer à la déduction par l'expérience, il n'en est pas ainsi quant à la faculté pratique, qui doit s'exercer indépendamment de toute connaissance des objets. La loi morale nous est donnée comme un fait de la raison pure, dont nous avons conscience *à priori*, et qui est en soi d'une certitude *apodictique*. La déduction ou la légitimation en est aussi inutile qu'impossible. Enfin la liberté, que la première critique avait seulement reconnue pour possible et transcendante, est ici déclarée positive et admise comme agissant sur le monde sensible.

10. Dans la critique de la raison théorique pure il a été

reconnu que le monde intelligible est fermé à notre connaissance. Dans la critique de la raison pratique, en reconnaissant une loi morale indépendante de toutes les conditions du monde sensible, nous avons étendu notre savoir au delà des limites de ce monde. Il faut justifier cette extension de la connaissance au delà des limites posées par la raison théorique pure.

Pour cela, Kant rappelle encore une fois les doutes de Hume sur le principe de causalité et sa propre doctrine sur cette matière; il rappelle comment, dans la *Critique de la raison pure*, il a *déduit* la réalité objective de ce principe et celle des autres catégories, mais seulement quant aux objets de l'expérience. De quel droit l'appliquera-t-on maintenant à des choses intelligibles? Pour comprendre comment cela est possible, nous n'avons qu'à considérer dans quel intérêt nous nous sentons pressés de l'étendre au delà de l'expérience. Cet intérêt n'est point théorique, puisque la connaissance des causes transcendantes n'ajouterait rien à celle des choses elles-mêmes : c'est donc uniquement dans un intérêt pratique que nous voudrions pouvoir donner cette extension à l'application du principe de causalité.

La réalité objective d'une volonté pure, ou, ce qui revient au même, de la raison pratique pure, est donnée de fait dans la loi morale *à priori*. Or, dans la notion de volonté est renfermée celle de causalité, et par conséquent dans la notion d'une volonté pure celle d'une causalité libre et indépendante des lois physiques; et l'idée d'un être doué de liberté est identique avec celle d'une cause intelligible, qui par conséquent peut s'appliquer aux noumènes. Sans doute, sous le rapport théorique, une pareille cause, quoique possible, n'en est pas moins une notion vide. Aussi ce n'est pas la qualité, la nature de l'être libre que l'on prétend déterminer théoriquement; il doit nous suffire de pouvoir le désigner comme tel, et de faire de cette idée un usage purement pratique.

Il y a plus : la réalité objective d'un concept intellectuel pur une fois reconnue dans le domaine des choses intelligibles, cette réalité se communique à toutes les autres catégories, mais toujours seulement en tant qu'elles ont une liaison nécessaire avec la loi morale, et sans rien ajouter à la connaissance théorique. Aussi verrons-nous par la suite que les catégories ne se rapportent jamais à des êtres intelligibles qu'en tant qu'intelligences, et seulement quant à la volonté.

II. *De la notion d'un objet de la raison pratique pure.*

1. Si la volonté est considérée comme déterminée par son objet, il faut avant tout s'assurer de la possibilité physique de celui-ci. Si au contraire on peut regarder l'action comme déterminée par une loi *à priori*, par une loi de la raison elle-même, la question de savoir si quelque chose peut être l'objet de la raison pratique pure, est entièrement indépendante de sa possibilité physique, et il s'agit alors uniquement de décider s'il nous est permis de vouloir une action, en supposant qu'il dépende de nous de l'effectuer. Dans la première de ces deux hypothèses tout dépend de la *possibilité physique;* dans la seconde, de la *possibilité morale.*

Les seuls objets de la raison pratique sont le *bien* et le *mal.* En vertu d'un principe rationnel, le premier est l'objet nécessaire de l'*appétition*, le second celui de la répugnance morale.

Si la notion du bien n'était pas dérivée d'une loi antérieure, mais devait servir elle-même de fondement à la loi, ce ne pourrait être que la notion d'une chose qui promet du plaisir, et qui détermine le sujet à l'action en excitant ses désirs. Dans ce cas l'expérience seule nous apprendrait ce qui est bien ou mal, et la sensation serait le juge unique de ce qu'il faut rechercher ou fuir. Mais il suffit de la moindre réflexion

pour comprendre que ce qui flatte ou blesse actuellement les sens n'est pas toujours un bien ou un mal réel, et le langage le plus vulgaire même distingue entre l'*agréable* et le *bon*, entre le *désagréable* et le *mauvais*. Ainsi la prudence nous obligerait de déclarer un bien, non ce qui nous paraît tel actuellement, mais ce qui peut devenir un moyen de bonheur durable, et un mal ce qui peut être éventuellement une cause de douleur. Le bien serait l'*utile*, et la morale se réduirait à de simples règles de prudence.

Ce système ne peut donc se soutenir. L'idée du bien moral ne peut se fonder sur l'expérience, ni servir de principe à la loi. Elle-même, au contraire, dérive de celle-ci; la volonté est bonne en tant qu'elle est déterminée par sa propre loi. *Bon* et *mauvais* sont, du point de vue moral, les attributs des actions et non des sensations, et si l'on veut qualifier quelque chose de bon ou de mauvais dans un sens absolu, ce ne peut être que la manière d'agir, la maxime de la volonté, et par suite l'agent lui-même.

Pour qu'une chose puisse être appelée un bien, il faut qu'elle le soit au jugement de tout être raisonnable. Ce n'est donc pas aux sens seuls, c'est surtout à la raison qu'il appartient de déterminer ce qui est bien ou mal. Sans doute notre félicité, en tant que nous faisons partie du monde sensible, est digne de toute notre attention. Mais l'homme n'est pas un être sensible seulement, et sa supériorité sur les animaux ne consiste pas uniquement dans un plus haut degré d'intelligence. Doué de raison, il ne doit pas se borner à régler ses désirs, à discipliner ses passions pour mieux les satisfaire; il doit faire de la loi morale pure, de sa propre loi, la règle souveraine de ses actions, la condition de sa félicité.

2. La critique de la raison pratique pose donc en principe que la *notion du bien et du mal ne doit pas être déterminée avant la loi morale à laquelle en apparence elle sert de fondement, mais après la loi morale et par elle.* C'est là un para-

doxe qu'il faut justifier. Quand même nous ne saurions pas que le principe de la moralité est une loi pure qui détermine la volonté *à priori*, il faudrait, au moins pour le commencement, laisser indécise la question de savoir si la volonté se détermine uniquement sur l'expérience, ou si elle n'est pas de plus capable de se déterminer *à priori*. Supposons maintenant que nous commencions par établir la notion du bien, pour en déduire les lois de la volonté; il en arriverait nécessairement que cette notion d'un objet regardé comme bon, poserait en même temps celui-ci comme la seule raison déterminante de la volonté. Et comme cette notion n'aurait pour règle aucune loi pratique *à priori*, le critérium du bien et du mal ne pourrait être autre que la conformité de l'objet avec le sentiment du plaisir et de la douleur, et la fonction de la raison se bornerait à déterminer le plaisir ou la douleur relativement à tout l'ensemble de notre existence, et à réduire en système les moyens du bonheur. Or, comme l'expérience seule pourrait prononcer là-dessus, la possibilité de lois pratiques *à priori* serait par là-même exclue. Et pourtant on aurait reconnu tout d'abord qu'il faut examiner cette possibilité. Ainsi, en suivant une autre méthode que celle de la *critique*, dans la recherche du souverain principe de la morale, on s'interdirait d'avance de concevoir même une loi pratique pure. Au contraire, en commençant par rechercher analytiquement s'il y a une loi pareille, nous avons trouvé qu'en effet ce n'est pas la notion du bien, considéré comme objet, qui détermine la volonté, mais que c'est plutôt la loi morale qui rend possible l'idée du bien absolu.

Cette observation concernant la méthode explique toutes les erreurs où sont tombés les philosophes au sujet du premier principe de la morale. Au lieu de rechercher avant tout une loi qui déterminât *à priori* la volonté et son objet, ils commençaient par définir l'objet de la volonté, afin d'en faire la matière et le fondement de la loi morale. Qu'après cela

ils fissent consister cet objet ou le bien souverain dans le bonheur, dans la perfection, ou dans l'obéissance à la volonté de Dieu, il y avait toujours *hétéronomie*, et la loi morale dépendait toujours de conditions *empiriques*. Il n'y a qu'une loi *formelle*, une loi qui ne prescrive à la volonté que la forme d'une législation universelle, comme condition suprême de ses maximes, qui puisse déterminer *à priori* la raison pratique. Ce n'est qu'après avoir reconnu cette loi que la notion du souverain bien peut être déterminée.

3. Comme les notions du bien et du mal, déterminées selon la loi *à priori*, supposent un principe pratique pur, une causalité de la raison pure, elles ne se rapportent pas primitivement, comme les catégories de la raison théorique, à des objets; elles ne sont que les *modes* d'une catégorie unique, de la causalité par liberté. On peut appeler les catégories de la raison théorique les catégories de *la nature*, et les notions générales du bien et du mal les catégories de *la liberté*.

Voici le tableau de ces dernières, classées de la même manière que les catégories de la connaissance :

A. Catégories de *quantité* :

Maximes subjectives, opinions pratiques individuelles.
Principes objectifs, préceptes.
Principes à priori tant objectifs que subjectifs de la liberté, ou lois.

B. Catégories de *qualité* :

Règles pratiques de ce qu'il faut faire.
Règles pratiques de ce qu'il ne faut pas faire.
Règles pratiques d'exception.

C. Catégories de *relation* :

Relation à la *personnalité*.
Relation à *l'état de la personne*.
Action réciproque.



D. Catégories de *modalité :*

Le licite et l'illicite.
Le devoir et ce qui est contraire au devoir.
Devoir parfait ou étroit, *et devoir imparfait.*

4. Les notions du bien et du mal, déterminées elles-mêmes d'après la loi morale, déterminent à leur tour l'objet de la volonté. Pour savoir si une action physiquement possible rentre dans la règle morale ou non, il faut faire usage du jugement par lequel la règle abstraite est appliquée à une action *in concreto*. Mais il semble absurde au premier abord de vouloir appliquer une loi de la liberté au monde phénoménal, qui est soumis à la nécessité. Le bien moral est, quant à son objet, purement intelligible, et il n'y a, dans le domaine de l'intuition sensible, rien qui y corresponde. Il paraît donc impossible de soumettre l'action qui s'exerce sur le monde sensible, à une règle pratique pure. Cette difficulté serait sérieuse s'il s'agissait de produire dans le monde phénoménal un acte entièrement identique et absolument correspondant à la règle idéale; mais il n'en est pas ainsi. Le jugement pratique, pour s'assurer si une action est conforme à la loi morale pure, considère le cas dont il s'agit comme l'effet d'une loi de la nature, et le juge d'après cette loi, qui devient ainsi comme le type de la loi morale. La règle du jugement pratique sera donc celle-ci : Pour vous assurer de la moralité d'une action, demandez-vous si vous consentiriez à faire partie d'un ordre de choses régi par une loi dont cette action serait la conséquence nécessaire. En d'autres termes, voyez s'il vous conviendrait d'appartenir à un ordre de choses selon lequel l'action dont il s'agit de constater la moralité, serait un acte nécessaire et légal. C'est ainsi, en effet, que d'ordinaire on juge si une action est bonne ou mauvaise. Lorsque la maxime qui préside à une action n'est pas de

nature à être désirée comme loi universelle, elle est moralement impossible.

C'est là ce que Kant appelle la *typique* du jugement pratique pur, laquelle, selon lui, nous préserve à la fois de l'*empirisme* moral, qui fait dépendre les notions du bien et du mal uniquement des suites matérielles de nos actions, et du *mysticisme moral*, qui se perd dans les espaces transcendants, et poursuit un bien chimérique. A l'un et à l'autre est opposé le *rationalisme moral*, qui n'admet de la nature sensible que ce que la raison pure en conçoit par elle-même, c'est-à-dire, la légalité, et ne transporte dans le monde intelligible que ce qui réciproquement se laisse exprimer par des actions dans le monde physique, selon la règle formelle d'une loi de la nature en général.

III. *Des motifs de la raison pratique pure*[1].

1. Ce qui fait le caractère moral de nos actions, c'est que la loi détermine immédiatement et exclusivement la volonté. Une action peut être légale ou conforme à la loi, sans être morale. Pour qu'il y ait moralité, il faut donc que l'action ait été inspirée par le seul respect de la loi. Il reste en conséquence à examiner avec soin de quelle manière la loi devient le mobile de l'activité, et quel est dans ce cas l'état de l'appétition, en tant qu'elle est produite par la loi.

L'essentiel en toute détermination de la volonté par la loi morale, c'est que la volonté se détermine avec liberté, non-seulement sans le concours d'aucune impulsion étrangère, mais encore malgré tous les penchants et tous les sentiments qui pourraient nous solliciter dans un sens contraire. Jusqu'ici l'effet de la loi morale, comme mobile de la volonté, est purement négatif, et il peut être reconnu *à priori*. Cet effet négatif produit par la loi sur le sentiment, en tant qu'il

[1] Même ouvrage, p. 195-217.

réprime les penchants naturels, est lui-même un sentiment, une douleur; et c'est ici le premier cas, le seul cas peut-être, où il nous soit permis de déterminer *à priori* le rapport d'une connaissance à un sentiment de plaisir ou de déplaisir.

Ensemble tous les penchants forment l'*égoïsme* (*solipsismus*), qui se manifeste comme *amour de soi*, et comme *amour-propre* ou satisfaction de soi. Le premier de ces deux sentiments est légitime, et la raison peut à son égard se borner à le subordonner à la loi morale : il y a un amour de soi raisonnable. Mais l'amour-propre n'a droit à aucun ménagement; la raison doit le réprimer sévèrement, par respect pour cette loi, en présence de laquelle l'homme animal ne peut que se sentir humilié. La conscience d'une entière conformité avec la loi morale étant la première condition du mérite personnel, toute prétention antérieure, ou qui se fonderait sur d'autres titres, est fausse et vaine. Mais comme forme de la liberté, cette loi, tout en humiliant l'amour-propre, devient un objet de respect, et par là même la source d'un sentiment positif né de la raison. Le respect de la loi est un sentiment produit par une cause intellectuelle, et ce sentiment est le seul que nous puissions entièrement comprendre *à priori* et comme nécessaire.

La loi morale, comme mobile de la volonté, produit donc sur le sentiment un double effet : d'un côté, en réprimant les penchants de la nature sensible, qui se fait valoir la première et comme si elle était l'homme tout entier, cet effet est négatif, *pathologique*, une sorte de douleur, de souffrance; mais d'un autre côté, par la victoire que la loi remporte sur ces mêmes penchants, elle produit un sentiment positif, celui de l'estime, de la dignité personnelle. Comme effet de la conscience morale, d'une cause intelligible, ce sentiment d'un sujet raisonnable, mais affecté de sensations et de penchants, tout en produisant une sorte d'humiliation subjec-

tive, fait naître le respect. Ce respect, on peut l'appeler, quoique improprement, le *sentiment moral*, pourvu qu'il soit bien entendu que ce sentiment n'est pas primitif ou antérieur à la loi; qu'il en est au contraire le produit; s'il devient par la suite un moyen de moralité, il tire toute sa force de la loi qui en est la cause et la source. Le respect de la loi morale n'est point, à proprement parler, un motif : c'est la moralité même. Il n'est un motif que subjectivement et pour des êtres sensibles, et il ne pourrait se rencontrer comme tel dans une intelligence pure.

L'estime ne s'accorde jamais qu'aux personnes, et elle suppose en elles de la moralité. Devant un grand, disait Fontenelle, je m'incline, mais mon esprit ne se courbe pas devant lui. On peut ajouter que notre esprit s'incline forcément devant l'honnête homme, fût-il placé au dernier rang. L'estime est un tribut forcé[1]. Elle est si peu un sentiment de plaisir, qu'on ne s'y livre que presque malgré soi, et non sans exercer auparavant sa critique. La loi morale, dans son imposante majesté, n'obtient d'abord de nous qu'un hommage involontaire, à cause du sentiment de notre imperfection; mais une fois ce faux amour-propre surmonté, lorsqu'on a fait d'heureux efforts pour obéir à la loi, on ne peut se lasser d'en admirer la grandeur et la beauté.

Le respect de la loi morale est donc le seul motif réellement moral. Au concept d'un motif se rattache celui d'un *intérêt*, et, comme le respect procède lui-même de la loi, l'intérêt moral est un intérêt pur de la raison pratique. Sur la notion d'un intérêt se fonde celle d'une *maxime*. Mais une maxime n'est moralement juste que lorsqu'elle repose sur le seul intérêt moral. Ces trois concepts d'un motif, d'un intérêt et d'une maxime, ne peuvent s'appliquer qu'à des êtres finis; car ils supposent tous une nature bornée, une lutte entre la

[1] Je vous méprise, disait un courtisan à Malesherbes. — Je vous en défie, monsieur, répondit cet homme de bien.



loi de la raison et les penchants naturels, un besoin d'être encouragé au bien et de vaincre des obstacles internes.

La raison théorique ne saurait comprendre cette influence d'une idée tout intellectuelle sur le sentiment : elle peut seulement poser *à priori* que le respect de la loi morale, dans tout être raisonnable fini, est inséparable de la conscience de cette loi.

La conscience d'une libre soumission de la volonté à la loi, jointe au sentiment d'une contrainte nécessaire, imposée aux penchants par la raison seule, est le respect de cette loi. S'y conformer par un acte auquel nul autre motif n'ait la moindre part, est *devoir, obligation*.

Il est beau, sans doute, de faire du bien aux hommes par humanité; mais cette bienfaisance n'est vraiment morale qu'autant qu'on l'exerce pour remplir en même temps un devoir.

Avec ce principe peut fort bien se concilier le précepte de l'Écriture : « Tu aimeras Dieu par dessus toutes choses et ton prochain comme toi-même. » L'amour de Dieu, comme affection, est impossible, Dieu n'étant pas un objet des sens; l'amour des hommes ne se commande point, puisque tout sentiment est involontaire. Dans ce précepte fondamental, il ne peut donc être question que d'un amour pratique. Aimer Dieu, c'est observer ses commandements; aimer le prochain, c'est se plaire à remplir ses obligations envers lui. Mais, interprété même ainsi, ce commandement ne peut être considéré que comme nous ordonnant de faire notre devoir avec empressement, avec dévouement. Ainsi que tous les autres préceptes de l'Évangile, cette loi sommaire nous présente la moralité dans toute sa perfection; elle nous propose cet idéal de sainteté que nulle créature ne peut jamais entièrement réaliser, mais dont, par une progression continue et indéfinie, nous devons chercher à approcher de plus en plus.

L'état moral de l'homme en cette vie, c'est la vertu, une

lutte, une suite de combats, et non une *sainteté* prétendue, qui s'imagine être en pleine possession de la perfection. Ce serait là une présomption pleine de danger et de vanité. Il y a sans doute dans l'histoire des actions belles et sublimes, mais nous ne les admirons qu'en raison du courage et des efforts qu'elles ont coûtés, et l'imitation n'en est méritoire qu'autant qu'elle se fonde elle-même sur le respect de la loi.

« O devoir, s'écrie ici Kant, nom grand et sublime, toi qui dans ton austérité, loin de flatter nos sens, commandes impérieusement une soumission absolue, mais qui ne nous imposes rien qui puisse remplir l'âme de répugnance et de terreur; toi, qui nous soumets à une loi qui inspire toujours le respect, si ce n'est l'obéissance, à une loi à laquelle toutes les passions rendent hommage, tout en se soulevant contre elle : quelle est ton origine? Où trouver une source digne de ta noblesse et de ta grandeur? »

Cette origine ne peut être autre chose que ce qui élève l'homme au-dessus de sa nature sensible, ce qui le rattache à un ordre de choses intelligible, supérieur au monde phénoménal et à l'existence temporelle : c'est la personnalité de l'homme, c'est son indépendance du mécanisme physique, la liberté, considérée en même temps comme la faculté d'un être qui appartient encore au monde sensible.

Par cette origine s'expliquent plusieurs expressions servant à désigner la valeur des objets considérés du point de vue moral. La loi est *sacrée*, inviolable. L'homme individuel n'est pas *saint;* mais l'humanité dans sa personne doit lui être sacrée. Tout, dans le monde, autant que l'on en peut disposer, peut être employé comme moyen : l'homme seul, l'être raisonnable, est un but en soi, comme sujet de la loi morale. L'homme seul ne doit jamais être employé comme un simple moyen; Dieu lui-même, qui l'a créé personnel, doit être censé respecter cette personnalité.

Cette idée de personnalité qui, en même temps qu'elle

nous rappelle la noblesse de notre être, humilie notre amour-propre par le sentiment de notre faiblesse, est familière même au sens commun. Plus d'une fois un homme ordinaire d'ailleurs ne s'est-il pas refusé à un mensonge innocent en soi et utile à lui-même ou aux siens, uniquement pour échapper au mépris de lui-même? Et l'homme de bien, en proie à un malheur qu'il aurait pu éviter au prix d'une mauvaise action, ne trouve-t-il pas sa consolation dans la conscience d'avoir respecté en lui la dignité humaine? Cette consolation n'est pas le bonheur; car personne ne la recherche ni ne la trouve désirable. Cet homme respire, mais il ne saurait supporter d'être à ses propres yeux indigne de vivre. Cette tranquillité de l'âme dans le malheur est l'effet de l'estime de tout autre chose que la vie, et au prix de quoi la vie elle-même n'est d'aucune valeur.

Ainsi le motif de la raison pratique pure n'est autre que la loi morale elle-même. Il est vrai qu'avec l'obéissance à cette loi on peut concilier tant d'agréments, qu'un Épicurien même, qui aurait des idées justes sur la vraie félicité, pourrait se décider en faveur de la moralité; et ces avantages, le moraliste peut les faire valoir pour balancer les promesses flatteuses du vice, mais non pour en faire le mobile de la vertu. Autrement ce serait corrompre la vie morale jusque dans sa source. En général le devoir et la jouissance n'ont ensemble rien de commun : le devoir relève de sa propre loi et ressortit à son propre tribunal.

2. Ici se termine l'*analytique* de la raison pratique. Le reste de ce premier livre est consacré à justifier la marche suivie jusqu'à ce moment, en tant qu'elle s'écarte de celle qui a été observée dans la partie correspondante de la *critique de la raison pure*. Dans les dernières pages Kant revient à la question de la liberté morale.

L'analyse de la raison pratique, allant à la recherche d'un principe moral souverain, a dû commencer, non par la sen-

sibilité, comme celle de la raison théorique, mais par la possibilité de principes pratiques *à priori*. De là seulement elle a pu arriver à déterminer les objets de la raison pratique, le bien et le mal; et ce n'est qu'après cela qu'il a pu être question du rapport de la raison pratique à la sensibilité, ou du *sentiment moral*.

Il y a ensuite, avec des analogies frappantes, de notables différences entre les deux *critiques*, quant à la connaissance même. Pour la raison théorique, la possibilité d'une connaissance rationnelle pure pouvait se prouver aisément par des exemples. Mais que la raison pure, sans le secours d'aucun motif emprunté d'ailleurs, puisse déterminer la volonté, c'est ce qu'il faut pouvoir attester par l'usage le plus ordinaire de la raison pratique. Il fallait que la pureté de l'origine du principe moral suprême fût reconnue d'abord jusque dans les jugements du sens commun, comme un fait au-dessus de toute discussion, avant que l'on pût en faire usage dans la science. Cette origine rationnelle des principes moraux, on pouvait d'autant mieux la justifier par le seul appel à la conscience de tous, que les motifs purs et les motifs tirés de l'expérience sont de nature essentiellement différente, ces derniers ayant toujours pour objet un agrément, un avantage réel, tandis que les premiers ont pour principe unique le respect de la loi et de la personnalité.

Le premier et le plus important devoir de l'*analytique* de la raison pratique est de distinguer, de séparer absolument la science du bonheur de celle de la moralité; chose facile du reste, puisqu'il suffit pour cela de faire appel à la conscience de chacun. Il suffit de mettre la loi morale en présence d'une volonté affectée de quelque désir illégitime, pour voir aussitôt la raison se prononcer avec force contre celui-ci.

Néanmoins, quoique distincts, le principe de la félicité et celui de la moralité ne s'excluent pas absolument. La recherche du bonheur n'est point interdite par la raison, pourvu

qu'elle puisse se concilier avec le devoir. La prospérité peut même être considérée comme un moyen de faire mieux ce qui est bien ; mais ce n'est jamais un devoir immédiat d'y travailler et de lui consacrer les meilleurs de ses efforts.

Du reste le principe suprême de la raison pratique pure et l'idée de liberté ne pouvaient être déduits ni de rien de plus élevé, ni l'un de l'autre, parce qu'ils sont si étroitement unis et se supposent mutuellement d'une manière si nécessaire que l'on pourrait définir la liberté pratique l'*indépendance* de la volonté de tout autre chose que la loi morale. En théorie tout ce qu'on avait pu savoir au sujet de la liberté, c'est que son impossibilité ne peut être prouvée ; dans la *critique de la raison pratique*, au contraire, nous nous sommes assurés que la loi morale nous force de l'admettre, et par là même nous y autorise. Mais comme il y a encore des philosophes qui s'obstinent à y voir une propriété psychologique, un fait naturel, et non un attribut transcendantal de la causalité des êtres doués de raison, faisant partie du monde sensible, il sera bon d'entrer dans quelques nouveaux développements à cet égard.

3. Toutes choses, en tant qu'elles sont déterminables dans le temps, sont sujettes à une causalité nécessaire. Si donc on considérait les déterminations des choses dans le temps comme celles des choses en soi, la liberté serait impossible. Pour la sauver, pour en concevoir la possibilité dans un être dont l'existence est soumise à la condition du temps, il ne faut attribuer la causalité nécessaire à cet être qu'en tant que phénomène, et ne lui accorder la liberté qu'en tant que chose en soi. Mais comment le même agent peut-il, quant à la même action, tout à la fois agir avec liberté comme être intelligible, et céder à la nécessité comme être phénoménal? En vain, pour concilier ces deux états, dirait-on que l'agent est libre en ce que tous les ressorts qui le meuvent sont en lui, et qu'il n'obéit à rien qui lui soit étranger. A ce prix une machine

qui a son moteur en elle-même, serait libre dans les mouvements qu'elle exécute. Peu importe à la question de la liberté morale que la causalité naturelle ait sa raison dans le sujet ou en dehors de lui, dans un aveugle instinct ou dans le raisonnement, si la détermination actuelle a pour condition un état antérieur, et si celui-ci, à son tour, a été déterminé par un état qui l'a précédé, et ainsi à l'infini. Toutes ces déterminations, quoique internes et psychologiques, ne dépendent nullement du sujet et ne sont point un effet de la liberté. Il n'y aurait pas plus de liberté dans un automate intelligent que dans un automate matériel.

Pour concilier ensemble le mécanisme naturel et la liberté dans une même action, il faut se rappeler ce qui a été exposé à ce sujet dans la *critique de la raison pure*[1]. Il en résulte que l'être raisonnable peut dire de toute action illégitime qu'il a commise, que bien qu'il ait été déterminé comme phénomène par ce qui a précédé cette action, il aurait pu ne pas la faire, puisque, avec tout ce qui l'a motivée, elle dépendait primitivement de lui-même, comme causalité raisonnable et libre. Telle est en effet la décision de cette faculté merveilleuse qui est en nous et qui s'appelle la *conscience*. Quel qu'ait été l'entraînement des circonstances, quelque puissante qu'ait été la sollicitation des sens pour nous porter au mal, la conscience ne laisse pas que de nous condamner et de nous punir par le remords, qui serait absurde sans la liberté. Alors même que nous connaîtrions les sentiments et les maximes d'un individu si exactement que nous pourrions prévoir toute sa conduite future, aussi infailliblement que les astronomes prédisent une éclipse de soleil, nous aurions encore le droit de soutenir que cet homme est libre, puisque toute la série de ses raisonnements et de ses résolutions dépend de sa spontanéité comme être intelligible et moral.

[1] Voir plus haut, p. 249 et suivantes.

Reste à concilier la liberté de l'homme avec la souveraine et universelle causalité de Dieu. La solution que Kant propose pour lever cette difficulté, se fonde sur la doctrine de l'idéalité du temps. Si le temps est une chose réelle et non pas seulement la condition subjective des phénomènes, alors il y a partout succession et causalité nécessaire, et si, dans cette hypothèse, on admet un Dieu, tous les mouvements de la volonté et de la pensée remontent en définitive à une impulsion première, partie de la volonté divine. On tombe alors dans le spinosisme, selon lequel le temps et l'espace sont des modes réels de toutes les choses, y compris les hommes, des accidents de la substance unique et divine. Mais si le temps n'est que la condition de la sensibilité des êtres pensants, et non pas un mode des choses prises en soi, dès lors la création de ces êtres est seulement une création de choses en soi, de noumènes. Autant il impliquerait de prétendre que Dieu est le créateur des phénomènes, qui ne sont que la manière dont les choses créées nous apparaissent, autant il y aurait de contradiction à dire qu'il est, comme créateur, la cause des actions qui arrivent dans le temps, bien qu'il soit la cause de l'existence des agents. La création ne concernant que leur existence intelligible et non leur existence sensible et phénoménale, n'est point par conséquent la cause des phénomènes et ne rend pas la liberté impossible.

L'idée de la liberté est d'une grande importance : c'est par elle seule qu'il devient possible de lier le monde sensible au monde intelligible; par elle la réalité d'un monde intelligible nous est donnée d'une manière positive, et grâce à elle, nous-mêmes nous savons que nous en faisons partie. L'idée de liberté nous élève ainsi au-dessus de la nature et nous ouvre la vue dans les régions supérieures. Seulement cette connaissance du monde intelligible, qui a sa source dans la raison pratique, ne peut s'étendre au delà de nos

besoins moraux, et n'est du reste d'aucun usage théorique.

Kant, en finissant ce livre, fait observer l'accord parfait des résultats de la *critique de la raison pratique*, à laquelle la spéculation a si peu de part, avec les recherches souvent si subtiles et si pénibles de la première *critique;* et cette harmonie, si peu cherchée et si peu préparée à dessein, lui paraît une preuve de plus de la justesse de sa méthode et de la solidité de son système.

Résumé de ce premier livre et observations.

1. Dans le premier chapitre de ce premier livre, qui traite des *principes* de la raison pratique pure, ces principes sont définis des *lois pratiques objectives*, obligatoires pour tous les êtres raisonnables. Ils supposent que la raison pure, la raison en soi, est pratique comme telle, sans quoi il n'y aurait que de simples maximes de conduite, que chacun se ferait selon ses vues et les circonstances. S'il n'y a pas de pareils principes, il n'y a pas de loi morale absolue : la morale se réduit dans ce cas à de simples règles de prudence et de conduite.

Y a-t-il de pareils principes? S'il en est, ils ne peuvent être *matériels*, c'est-à-dire fondés sur la nature des objets ; car ceux-ci ont tous pour principe commun l'amour de soi, et supposent l'expérience. Ils seront donc purement *formels*, faisant abstraction de toute matière, de tout objet de la volonté.

Or une volonté qui ne se détermine que par la forme universellement législative de ses maximes, est une volonté libre. Donc la liberté et la loi pratique absolue se supposent réciproquement Celle-ci nous fait connaître celle-là.

Cette loi se reconnaît au caractère de nécessité et d'obligation absolue avec lequel la raison nous l'impose. La conscience que nous en avons, est un fait positif de la raison, le seul fait de la raison pure. La raison pure est donc pratique

en soi. La loi qu'elle prescrit à tous les êtres raisonnables prend pour ceux qui sont en même temps sensibles, pour les hommes, le caractère d'un commandement impératif, auquel ils n'obéissent qu'avec peine et effort.

Kant a diversement formulé cette loi. Ici il l'exprime ainsi : *Agissez de telle manière que la maxime actuelle de votre volonté puisse être en même temps le principe d'une législation universelle.* C'est dire en d'autres termes que nous devons agir d'après une maxime qui puisse servir de règle à tout être raisonnable, qui n'ait rien de personnel, de subjectif, et qui puisse être érigée en loi universelle. Pour savoir si une action que je voudrais faire est légitime, il faut se demander si la maxime en vertu de laquelle j'agirais, pourrait, sans qu'il y eût trouble et désordre, devenir loi pour tous. D'après ce principe le mensonge, par exemple, serait immoral, non comme indigne de l'homme, comme Kant le soutient ailleurs, mais parce que la maxime selon laquelle je me permettrais un mensonge, ne pourrait devenir loi universelle. On ne s'abstiendrait pas de frapper un ennemi désarmé parce qu'il y aurait lâcheté à le faire, mais parce que la maxime honteuse qui dirigerait mon bras, ne pourrait se concevoir comme loi pour des êtres raisonnables. Sans parler encore de ce qu'il y a de purement négatif dans ce principe, en ce qu'il ne semble commander que des actes de stricte justice, on peut dire que ce n'est qu'une maxime d'ordre, de convenance, de pure légalité. S'il était seul suivi, il ne pourrait faire que des hommes raisonnables, tempérants, modérés, amis de l'ordre et de la convenance ; mais il ne commanderait pas le dévouement, la vertu active, la générosité, l'abnégation de soi. Il défendrait la vengeance, par exemple, mais il ne ferait pas un devoir de l'oubli des injures et de la générosité à l'égard d'un ennemi ; car, s'il ordonne d'épargner un ennemi vaincu, il ne commande pas de lui faire du bien, puisque l'on concevrait fort bien un ordre de choses sous

l'empire duquel on se contenterait de rendre le bien pour le bien, le mal pour le mal.

Plus tard Kant a glissé dans sa formule un élément nouveau de peu d'apparence, mais fort important. Il a dit : *Agissez de telle manière que* VOUS PUISSIEZ VOULOIR *que la maxime actuelle de votre volonté devienne la loi de tous, ou soit érigée en loi universelle;* demandez-vous avant que d'agir, si vous désireriez que la maxime qui vous inspire, devînt obligatoire pour tous, règle générale ; si vous consentiriez de votre plein gré à vivre sous l'empire d'une nature dont elle serait une loi nécessaire. Sous cette nouvelle forme, le principe suprême nous adresse évidemment à une autre conscience que celle de la simple légalité rationnelle ; il nous renvoie aux sentiments de justice et d'humanité, et reproduit en d'autres termes l'ancienne maxime : *Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît.* Mais sous cette nouvelle forme même le principe est encore insuffisant ; il est purement négatif, ou en tant que positif il fait intervenir subtilement l'eudémonisme, si vivement combattu d'ailleurs par Kant.

Ce n'est pas, du reste, sur cette formule qu'il faut juger la morale de Kant, mais d'après son esprit général, que la formule est loin de représenter exactement ; il importe ici surtout de voir comment il a cherché à la déduire *à priori*. La loi morale est l'expression de l'autonomie de la raison pratique ou de la liberté ; elle est indépendante de tout autre motif. C'est là la véritable pensée de Kant. Il prouve encore une fois que nul principe fondé ailleurs que dans la raison morale et sa loi ne peut constituer la moralité véritable. Il établit que la loi morale est la loi fondamentale de la nature supérieure des êtres doués d'intelligence, qu'elle est un fait de la raison pure, et qu'elle est en soi d'une certitude immédiate. Il finit par montrer comment la raison pratique étend notre connaissance au delà des limites du monde sensible,

et nous laisse pénétrer d'un regard dans ce monde intelligible qui semblait fermé à notre curiosité.

2. Dans le second chapitre Kant poursuit et complète la démonstration de son principe, selon lequel ce ne sont pas les notions du bien et du mal, acquises par l'expérience et indépendamment de la loi morale, qui déterminent cette loi; et il établit que ces notions sont au contraire déterminées par la loi et la supposent. S'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait pas de lois pratiques *à priori*. L'objet de la volonté ne peut donc pas être déterminé avant les principes, et c'est pour avoir méconnu cela que les moralistes se sont tant égarés. L'objet de la volonté est le souverain bien, mais la notion de ce bien dépend de la loi. Les notions du bien et du mal moral, déterminées elles-mêmes d'après la loi *à priori*, déterminent à leur tour l'objet de la volonté.

C'est ici que Kant, en exposant comment on peut s'assurer si un cas donné rentre dans la règle posée *à priori*, produit cette seconde formule dont nous venons de parler, et qui prouve que, si la loi est donnée *à priori*, son application du moins suppose l'expérience du monde. Le système moral de Kant prétend tenir le milieu entre l'*empirisme* moral, qui fait dépendre de l'expérience les notions du bien et du mal, et le *mysticisme* moral, qui les déduit de quelque chose de transcendant, d'inconnu par conséquent; et il se donne le titre de *rationalisme moral*, parce qu'il place la loi dans la raison même et en exige l'application selon les données de l'expérience.

Nous pensons qu'il est à cet égard un milieu plus juste encore. Il faut nécessairement admettre une loi morale *à priori*, fondée dans la nature raisonnable de l'homme; mais cette loi ne devient un objet de la conscience que par la pensée et par la vie sociale. La conscience morale suppose donc, toute rationnelle et *à priori* qu'elle soit, la vie et la pensée, et par conséquent l'expérience.

La loi morale est l'expression de la nature supérieure de

l'homme ; elle se développe, s'épure, s'élève avec la conscience qu'il acquiert de cette nature. Les idées du bien et du mal, de l'honnête et du déshonnête, sont *à priori* en nous, quant à leur principe ; elles ne nous viennent pas du dehors ; elles ont leur source dans la partie la plus intime de notre être, mais elles sont le fruit du développement de la raison par la vie sociale, quant à leur existence et à leur contenu actuel : c'est ce qui en explique à la fois la permanence pour le fond, et les variations, l'imperfection et le progrès.

3. Dans le chapitre des *motifs*, Kant distingue avec raison entre la simple légalité d'une action et sa moralité, et cette distinction, si vulgaire du reste, prouve à elle seule combien son système est vrai au fond. Il est évident que c'est le motif ou l'intention de l'action qui en constitue la valeur morale ; que le respect de la loi ou du devoir est le seul motif purement moral. Ce chapitre est une des parties les plus irréprochables de la *critique*. Ce n'est plus seulement le philosophe, c'est l'homme de bien qui tient la plume, lorsqu'il parle de l'origine de l'idée du devoir considéré dans toute son austérité et sa grandeur mystérieuse ! Oui, c'est bien véritablement par là que l'homme s'élève au-dessus de la nature animale, et la raison elle-même n'a de dignité et de majesté que par cette idée. C'est par elle que l'homme se rattache à un ordre de choses supérieur au monde matériel et périssable : c'est elle qui constitue sa personnalité, sa dignité, sa liberté.

Et malgré son austérité, la loi morale admet la recherche du bonheur. Avec son culte peuvent se concilier tant d'agréments, dit Kant, qu'un sage épicurien même pourrait se décider à lui obéir sans réserve. La vertu n'exclut pas la félicité, mais elle la subordonne à sa loi, et ne l'admet qu'à la condition qu'elle puisse se concilier avec le devoir.

Dans les observations sur la liberté morale qui terminent l'*Analytique* de la raison pratique, ce n'est plus seulement

sur l'idéalité du temps ou sur de subtiles distinctions qu'il cherche à la fonder; mais il fait appel à la voix de la conscience, qui, comme juge de nos actions, n'aurait aucun sens si l'homme n'était pas libre. Pour concilier cette même liberté avec l'action divine, Kant invoque encore l'idéalisme transcendantal, et fournit ici un nouvel argument contre ce système lui-même. D'après l'idéalisme, Dieu n'est pas l'auteur du monde phénoménal, qui n'existe pas même pour lui; il est seulement le créateur des noumènes; son action ne s'exerce que sur les intelligibles, et nullement sur les choses qui arrivent dans le temps. C'est tout simplement nier la providence quant à l'univers visible, quant à nous-mêmes; car, encore une fois, que nous importe ici-bas le monde intelligible, le monde en soi, puisque c'est le monde phénoménal surtout qui nous intéresse en cette vie, qui seul est réel pour nous, qui seul pèse sur nous.

D'ailleurs puisque du moins les êtres intelligibles dépendent de Dieu, et que l'homme, par une de ses natures, fait partie de ces êtres, la difficulté demeure entière et n'est point résolue par l'idéalisme.

CHAPITRE III.

SUITE DE L'ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE. — PREMIÈRE PARTIE. LIVRE DEUXIÈME : LA DIALECTIQUE DE LA RAISON PRATIQUE.

La *Dialectique de la raison pratique* se compose de deux chapitres, dont le premier traite de la *dialectique de la raison pratique en général*, et le second de cette même *dialectique occupée à déterminer la notion du souverain bien.*

I. *De la dialectique de la raison pratique en général*[1].

La dialectique de la raison pure, théorique ou pratique, a toujours pour objet la totalité absolue des conditions d'un

[1] *Critique de la raison pratique*, p. 241-245.

conditionné donné. Mais les choses ne nous étant données que comme des phénomènes dans la série desquels l'absolu ne se rencontre jamais, il résulte de l'application de cette *idée* de la totalité des conditions aux phénomènes pris pour des choses en soi, une illusion, qui ne serait pas reconnue pour telle sans les contradictions où la raison s'engage à son occasion. Les *antinomies*, en donnant naissance à la critique, amènent la raison à chercher un fil qui puisse la conduire hors de ce labyrinthe.

La raison pratique est sujette à une illusion semblable. Elle recherche la totalité absolue de son objet sous le nom du *souverain bien*. Déterminer cette *idée* d'une manière pratique, est l'objet de la philosophie dans le sens des anciens, et Kant voudrait qu'on laissât à ce mot sa signification antique, qui exprime si bien l'objet essentiel et définitif de toute spéculation.

La loi morale est la seule règle de la volonté pure. Mais comme cette règle ne porte que sur la forme et fait abstraction de toute matière, le bien souverain est l'objet de la raison pratique, sans pouvoir néanmoins déterminer la volonté autrement que sous la réserve et la règle de la loi morale. L'idée du souverain bien devra donc renfermer cette loi comme sa forme et son principe.

II. *Du souverain bien*[1].

Il y a dans l'attribut *souverain* une équivoque qu'il importe avant tout de détruire. Ce mot peut être synonyme de *suprême* et signifier *condition absolue et première*, et il peut être l'équivalent de *consommé*, *accompli*, et signifier un *tout qui ne peut être partie d'un tout plus grand de la même espèce*. Il a été prouvé dans l'*Analytique* que la *vertu*, ou ce qui rend digne du bonheur, est la condition suprême de la félicité,

[1] Là-même, p. 246-295.

et par conséquent le bien suprême, absolu ; mais la vertu n'est pas pour cela le bien complet et exclusif : elle n'est le souverain bien en ce dernier sens que jointe à la félicité. Ensemble la félicité et la vertu qui en rend digne constituent le souverain bien (*summum bonum*).

Or, lorsque deux notions sont ainsi réunies en une seule, leur unité est ou *analytique*, quand il y a identité entre elles, ou *synthétique*, lorsque l'une est la cause réelle de l'autre. L'union nécessaire de la vertu et du bonheur peut donc être comprise dans un double sens : ou la pratique de la vertu et la recherche raisonnable du bonheur sont identiques et fondées sur la même maxime, ou bien la vertu est considérée comme la cause de la félicité.

Chez les anciens deux écoles, celle d'Épicure et celle de Zénon, regardaient la vertu et la félicité comme fondées sur un même principe ; mais selon les Épicuriens la prudence était la seule vertu, tandis que les Stoïciens faisaient consister la sagesse et le bonheur dans la seule moralité. Selon Épicure la félicité était le souverain bien tout entier, et la vertu seulement la maxime et l'usage raisonné des moyens d'y parvenir. Le Stoïcien, de son côté, soutenait que la vertu était la plénitude du bien, et que la félicité se bornait à la conscience d'être en possession de ce bien.

Nous avons vu dans l'*Analytique* que les maximes de la vertu et celles du bonheur personnel sont de nature différente quant à leur principe suprême, et que, quoique constituant ensemble le souverain bien, la vertu et le bonheur, loin d'être d'accord ensemble, se limitent réciproquement et se combattent souvent dans le même sujet. Ainsi la question de savoir comment le souverain bien est pratiquement possible, est encore à résoudre, et la difficulté de cette solution vient précisément de ce que la félicité et la moralité sont deux éléments spécifiquement différents. Et comme la nécessité de leur réunion, pour constituer le souverain bien, est reconnue

à priori, la déduction de cette idée devra être transcendantale.

1. Telle est donc l'*Antinomie de la raison pratique*. Dans l'idée du souverain bien que la volonté cherche à réaliser, la vertu et la félicité sont considérées comme nécessairement réunies. On vient de voir que cette réunion n'est pas logique ou analytique : elle doit donc être synthétique comme celle de la cause et de l'effet. Il faut par conséquent de deux choses l'une : ou le désir du bonheur sera le mobile des maximes de vertu, ou bien la pratique de la vertu sera la cause de la félicité. Or, ces deux cas sont également inadmissibles : le premier, parce que les maximes intéressées n'ont rien de moral ; le second, parce que la prospérité ne dépend pas de la pureté des intentions, mais de la prudence, de l'habileté, de la force, du concours des circonstances. Et pourtant il faut que l'idée du bien souverain soit réalisable, à moins qu'on ne veuille rejeter la loi morale comme une chimère.

2. Voici la solution de cette antinomie. La première des deux propositions contraires, celle qui fait dépendre la vertu de la recherche du bonheur, est absolument fausse ; la seconde, qui fait de la vertu la cause de la félicité, n'est pas fausse dans un sens absolu : elle n'est fausse qu'autant que l'on considèrerait l'existence de l'homme dans le monde sensible comme étant toute son existence, sa seule manière d'être. Or, puisque non-seulement j'appartiens par ma nature raisonnable à un monde intelligible, mais que de plus la loi morale, puissance purement intellectuelle, peut néanmoins déterminer ma causalité dans le monde sensible, il n'est pas impossible, dans l'hypothèse de l'existence d'un auteur intelligible de la nature, que la moralité comme cause ait avec la félicité comme effet une connexion nécessaire quoique seulement médiate, et qui dans le monde phénoménal ne saurait être qu'accidentelle.

Ainsi, malgré une apparente antinomie, le souverain bien

est véritablement la fin nécessaire et suprême, l'objet réel d'une volonté moralement déterminée; il est pratiquement possible, mais seulement dans un ordre de choses différent du monde sensible et phénoménal.

Épicure lui-même regardait la vertu comme le plaisir le plus noble, comme la plus haute et la plus intime volupté. Il oubliait seulement que pour rechercher ce plaisir, il faut déjà aimer la vertu et la préférer à tout. Mais cette satisfaction que donne la conscience d'avoir fait son devoir, n'est pas encore cette félicité positive, cette satisfaction absolue qui, jointe à la vertu, constitue le souverain bien.

3. Ici se manifeste la *suprématie de la raison pratique pure* sur la raison théorique. Si la raison pratique ne pouvait admettre et considérer comme donné que ce que la raison théorique peut lui offrir, en d'autres termes si la volonté dépendait uniquement de la connaissance, alors, sans nul doute, la suprématie appartiendrait à la raison théorique. Mais s'il se trouve au contraire que la raison pratique ait en elle-même des principes *à priori*, qui supposent de certaines vérités que la raison théorique ne peut établir par la seule spéculation; s'il en est ainsi, la question est de savoir lequel des deux intérêts, de celui de la raison pratique ou de celui de la raison théorique, doit l'emporter sur l'autre.

Il est certain que, si la raison pratique se bornait à consulter les besoins et les penchants de notre nature sensible, elle réclamerait à tort la prééminence sur la spéculation. Mais si, comme l'atteste la conscience morale, la raison est pratique *à priori* et par elle-même, c'est toujours une seule et même raison qui, théorique ou pratique, juge d'après des principes *à priori*. Dès lors il est évident que, si théoriquement elle est insuffisante pour établir d'une manière catégorique de certaines propositions, elle sera obligée d'admettre comme vraies ces mêmes propositions reconnues pour nécessaires dans l'intérêt pratique de la raison pure. Ainsi, lors-

qu'il s'agit de combiner ensemble et de réunir en un même système les données de la raison pure spéculative et celles de la raison pratique pure, c'est à la dernière qu'appartient la suprématie. Pour éviter tout conflit entre elles, la subordination est nécessaire. Or on ne peut pas subordonner la raison morale à la raison théorique, puisqu'en définitive tout intérêt est pratique.

4. La réalisation du souverain bien est l'objet nécessaire d'une volonté déterminable par la loi morale. Or la conformité entière des sentiments avec la loi morale est la condition suprême du souverain bien : il faut donc que cette conformité soit tout aussi possible que son objet. Or la conformité absolue de la volonté avec la loi morale est *sainteté*, perfection, dont nul être raisonnable n'est capable à aucune époque de son existence dans le monde sensible. Cette perfection étant néanmoins exigée comme nécessaire, ne peut se rencontrer que par un progrès continu et indéfini vers cette conformité. Or ce progrès indéfini n'est possible que dans la supposition d'une existence indéfiniment continuée et personnellement identique du même être raisonnable. Donc le souverain bien n'est pratiquement possible que dans la supposition de l'*immortalité de l'âme*, qui est ainsi un *postulat*, une hypothèse nécessaire de la raison pratique pure.

5. De cette manière se trouverait assuré le premier élément du souverain bien, la conformité progressivement approximative de la volonté avec la loi, ou la sanctification infinie, et par là la loi morale nous a fait comprendre la nécessité d'admettre l'immortalité de l'âme. Cette même loi va nous imposer la foi en Dieu, afin d'assurer le second élément du souverain bien, la félicité.

La félicité d'un être raisonnable est un état dans lequel toutes les choses se conforment à sa volonté et à ses désirs relativement à la totalité de son existence, et suppose par conséquent l'harmonie de la nature avec la totalité de ses fins

et avec le principe qui détermine essentiellement sa volonté. Or la loi morale nous invite à l'action par des motifs entièrement indépendants de la nature, et sans égard pour nos appétitions physiques. Et comme la raison, qui impose la loi, n'est pas en même temps la cause du monde et de la nature, il s'ensuit qu'il n'y a pas dans la loi morale le moindre fondement d'une harmonie nécessaire entre la moralité et une félicité proportionnée. Néanmoins, dans la recherche du souverain bien, objet nécessaire de la raison pratique, cette harmonie est posée comme également nécessaire. Elle doit donc être possible. Par conséquent il faut *postuler*, supposer nécessairement l'existence d'une cause de l'univers distincte de la nature et renfermant la garantie de cette harmonie de la félicité et de la moralité qui constitue le bien souverain. Celui-ci n'est possible qu'autant qu'il existe une cause suprême de la nature, ayant une causalité conforme à la loi morale, ainsi qu'à l'idée de cette loi et à la moralité qui en résulte par la volonté. Cette cause est donc douée d'intelligence et de volonté. Donc cette cause souveraine du monde, que l'idée du souverain bien suppose nécessairement, est l'auteur intelligent de la nature, c'est-à-dire *Dieu*. Ainsi le *postulat*, l'hypothèse nécessaire pour rendre possible le *souverain bien dérivé* ou le meilleur des mondes, est en même temps la conditiou nécessaire de la réalité d'un *bien souverain primitif*, ou de l'existence de Dieu. Cette existence, qui n'est qu'une possibilité pour la raison théorique, est un besoin, une nécessité pour la raison pratique, une foi nécessaire, une *foi rationnelle pure*.

Kant fait ici une observation intéressante sur l'excellence de la morale chrétienne[1]. « Le christianisme, dit-il, sous la dénomination de *règne de Dieu*, renferme une idée du souverain bien, laquelle satisfait seule aux exigences de la raison

[1] P. 268-270.

pratique. La loi morale est sacrée, inviolable, et commande la sainteté des mœurs, quoique toute la perfection morale à laquelle l'homme puisse parvenir, ne soit jamais que de la *vertu*, c'est-à-dire une disposition à respecter la loi, avec le sentiment d'une propension continuelle à la transgresser, ou du moins avec un mélange de motifs impurs, par conséquent une estime de soi mêlée d'humilité : c'est un progrès indéfini vers la sainteté, et qui par là même autorise l'espoir d'une existence infinie et d'une félicité proportionnée... Mais la loi morale ne donne pas la félicité. La morale chrétienne compense ce défaut, en présentant le monde, dans lequel des êtres doués de raison se consacrent de toute leur âme au service de la loi morale, comme le *règne de Dieu*, où celui qui est l'auteur à la fois de cette loi et de la nature établit et garantit entre la moralité et la nature des choses une parfaite harmonie. »

C'est ainsi que la loi morale, au moyen de l'idée du souverain bien, conduit à la *religion, à la reconnaissance de tous les devoirs comme d'autant de commandements de Dieu*. De cette manière les lois de notre propre volonté sont en même temps considérées comme sanctionnées par la divinité, comme émanées d'elle, parce que nous ne pouvons espérer d'obtenir le souverain bien que de la toute-puissance d'une volonté sainte à laquelle nous nous efforçons de conformer la nôtre.

Tout en se conformant ainsi à la volonté de Dieu et en aspirant au souverain bien, l'obéissance à la loi morale n'en demeure pas moins libre et désintéressée. La morale est moins la science du bonheur que celle de s'en rendre digne. La religion nous fait seulement espérer que nous participerons un jour à la félicité en proportion des efforts que nous aurons faits pour n'en pas être indignes.

La dernière fin de Dieu dans la création n'est point la félicité des êtres raisonnables, mais leur participation au

souverain bien dans la mesure de leur moralité. La sagesse *humaine* est, sous le rapport théorique, la connaissance du souverain bien, et, sous le rapport pratique, la conformité de la volonté avec la loi morale qui est la condition nécessaire pour conquérir le souverain bien. De même la sagesse *absolue* n'est pas seulement de la bonté, mais la bonté s'exerçant en conformité avec la sainteté.

Il résulte de tout ce qui précède que, dans l'ordre des fins prévues et prédéterminées, l'homme, comme sujet de la loi morale, est un *but en soi* (*Zweck an sich*), que par conséquent nous devons respecter l'humanité en nous et dans les autres. L'homme, en obéissant à la loi morale, n'obéit qu'à sa propre loi, et ne se soumet à la volonté souveraine et absolue que parce qu'il y a accord entre cette volonté et la sienne.

6. Il importe de bien comprendre ce que Kant entend par *postulats*. Les postulats de la raison pratique, dit-il[1], ne sont pas des dogmes théoriques, mais des hypothèses nécessaires dans un intérêt moral, hypothèses qui, sans étendre la connaissance spéculative, donnent en général aux *idées* de la raison théorique une réalité objective que celle-ci ne peut établir par elle-même. Ces hypothèses nécessaires sont celles de la *liberté*, de l'*immortalité de l'âme* et de l'*existence de Dieu*. Nous n'apprenons à connaître par là tels qu'ils sont en soi ni la nature de notre âme, ni le monde intelligible, ni l'Être divin. Ces idées n'en demeurent pas moins incompréhensibles; mais, grâce à la certitude immédiate de la loi morale, nul sophisme ne sera plus assez puissant pour en détruire la foi dans les esprits même les plus ordinaires.

7. Les idées de liberté, de l'immortalité de l'âme, de Dieu, quoique reconnues pour réelles par la raison pratique, ne deviennent donc pas pour cela des éléments de connais-

[1] P. 274-276.

sance spéculative. La métaphysique proprement dite n'en demeure pas moins ce qu'elle était et n'en reçoit aucun accroissement. Mais quand la raison s'est ainsi assurée de la réalité objective des *idées*, la spéculation critique intervient pour les déterminer négativement, afin d'en écarter, dans l'intérêt de la raison pratique, d'une part tout anthropomorphisme, et de l'autre toute espèce de fanatisme. Il y a de cette manière profit pour la raison en général, sans aucun accroissement réel pour le système théorique.

On ne peut concevoir et déterminer la réalité des *idées* de Dieu, de la liberté et de l'immortalité que par rapport à la loi morale. L'idée de Dieu, en particulier, est une notion qui appartient à la morale et non à la pbysique ou à la métaphysique. Ses attributs essentiels ne peuvent être conçus que relativement à la loi morale, par le moyen de l'idée du souverain bien, comme objet de la raison pratique. Il en est de même des deux autres *idées*.

8. Il y a une notable différence entre les hypothèses admises dans un intérêt théorique et les *postulats* de la raison pratique. Celles-là ne sont que des moyens d'explication, ceux-ci sont nécessaires. Si, par exemple, pour expliquer l'ordre et la sagesse qui éclatent dans la nature, j'ai recours à l'hypothèse d'un Dieu, ce n'est point pour établir la réalité de cet ordre et de cette sagesse, mais seulement pour leur assigner une cause, et cette supposition n'est qu'une probabilité, une opinion raisonnable. Au contraire, les *postulats* de la raison pratique sont des hypothèses nécessaires, invoquées non pour expliquer la loi morale, évidente par elle-même, ni pour justifier la recherche du souverain bien, mais pour les rendre *possibles*. Si Dieu n'existe pas, le monde n'en existe pas moins, et n'en est pas moins soumis à des lois; mais sans l'existence de Dieu, auteur de la loi morale et de la nature universelle, sans la liberté et sans l'immortalité de l'âme, la loi morale est une absurdité, et le souverain bien,

objet de toute volonté raisonnable, est chimérique, impossible. Si la loi morale est véritablement obligatoire (et qui oserait dire qu'elle ne l'est point?), l'honnête homme doit croire d'une foi imperturbable à sa liberté, à la continuité indéfinie de son existence, à l'existence éternelle d'une volonté sainte et toute-puissante, d'une intelligence souveraine. C'est une foi rationnelle, qui naît inévitablement de l'intérêt pratique de la raison, et à laquelle elle ne peut se refuser, sans se renier elle-même et sans abjurer la loi morale qui est sa loi, son essence, et qui fait toute sa dignité, en même temps qu'elle est la condition nécessaire de toute félicité.

9. Si la nature humaine est destinée à tendre au souverain bien, il faut aussi admettre que ses moyens de connaître sont proportionnés à cette destination. Or la *Critique de la raison théorique* pure a mis à découvert son insuffisance à cet égard. Mais gardons-nous de faire de cette insuffisance un reproche à l'auteur de notre nature. Car si Dieu et l'éternelle durée de notre existence nous étaient rigoureusement démontrés, notre liberté en serait anéantie; la terreur et non le libre choix de la raison nous imposerait l'obéissance à la loi; nos actions inspirées par la crainte seule et non par le sentiment du devoir, seraient destituées de toute moralité, de tout mérite. Mais maintenant que, malgré tous les efforts de notre raison, l'avenir ne se montre à nous que voilé d'obscurité et d'incertitude, que l'auteur de l'univers nous laisse seulement entrevoir son existence et sa majesté, tandis que la loi morale qui est en nous, sans menace et sans promesse positives, nous demande un respect libre et désintéressé, et que, alors seulement que ce respect est devenu actif et dominant en nous, il nous est permis de lever un coin du voile qui couvre le monde intelligible, — maintenant la vraie moralité est possible, et nous pouvons véritablement nous rendre dignes de la félicité. Ainsi se confirme cette vérité, attestée d'ail-

leurs par l'observation de la nature, que la sagesse infinie par laquelle nous existons, n'est pas moins adorable dans ce qu'elle refuse à nos désirs que dans ce qu'elle nous a accordé[1].

Résumé du second livre et observations.

Le sujet de ce livre est l'idée du *souverain bien*.

C'est au *souverain bien* que tend toute philosophie. Il est l'objet spécial de la raison pratique, sous la réserve et la règle de la loi morale.

La vertu est le bien suprême et la condition de toute félicité; mais elle n'est le souverain bien qu'avec la félicité. Or la vertu et la félicité n'étant pas fondées sur un même principe, on ne peut chercher à les réunir dans ce monde sans sacrifier l'une à l'autre, comme firent en deux sens différents les Stoïciens et les disciples d'Épicure.

Selon la raison, pour que les deux éléments du souverain bien puissent être réunis, il faut que la vertu et le bonheur découlent d'un même principe, ce qui n'est pas, ou que l'un soit la cause et l'autre l'effet, ce qui est également impossible. Pour résoudre cette antinomie, il faut se rappeler que l'homme fait partie à la fois du monde sensible et du monde intelligible. A cette condition seulement la vertu peut être considérée comme une cause de félicité, comme compatible avec elle.

L'*idée* du souverain bien est donc réalisable, mais dans un ordre de choses différent du monde sensible; de là résulte la nécessité de *postuler* l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Ces deux dogmes, que la spéculation théorique a seulement pu présenter comme possibles, comme ne pouvant être ni prouvés ni réfutés, seront ainsi établis comme certains par la raison pratique.

[1] Même ouvrage, p. 293-295.

Mais pourquoi la raison pratique aura-t-elle plus d'autorité que la raison théorique? Il faut prouver la suprématie de la première comme dépositaire de la loi morale absolue, sur la seconde comme faculté de la connaissance. Comme la volonté ne dépend pas uniquement de la connaissance, et puisqu'il y a dans la raison des principes pratiques *à priori* et indépendants de toute théorie, il s'ensuit que la raison pratique peut fonder un système par elle-même. Et si ces principes pratiques, évidents par eux-mêmes, supposent nécessairement, sans pour cela être fondés sur elles, de certaines vérités théoriques que la spéculation a laissées incertaines, ces vérités doivent être admises : ce seront ce que Kant appelle des *postulats* de la raison pratique.

Il importe de bien saisir le sens de cette expression. Ces *postulats*, hypothèses nécessaires, forcées pour ainsi dire, n'ont rien de commun avec les suppositions théoriques, qui sont purement explicatives, et qui peuvent être sans fondement, sans que pour cela ce qu'elles ont servi à expliquer cesse d'être réel. Les postulats ne sont pas non plus des principes d'où l'on déduirait des conséquences, puisque la proposition dont un postulat est l'hypothèse nécessaire, est elle-même *à priori*. Ils sont encore moins les *corollaires* de la vérité dans l'intérêt de laquelle on les invoque : ce sont des propositions d'une certitude solidaire de celle d'une autre proposition : il faut ou rejeter celle-ci, tout évidente qu'elle soit par elle-même, ou admettre en même temps ce qu'elle suppose nécessairement.

Ces *postulats* de la raison pratique sont celui de la *liberté*, déjà invoquée plus haut, et ceux de l'*existence de Dieu* et de l'*immortalité de l'âme*.

La raison pratique tend nécessairement au souverain bien; celui-ci suppose d'une part une conformité absolue des sentiments avec la loi morale; une telle conformité est *sainteté*, perfection dont l'homme ne peut jamais qu'approcher

par une continuité indéfinie d'efforts et de progrès. Or ce progrès continu et infini suppose une continuité d'existence personnelle et identique : donc l'idée du souverain bien est une chimère, ou l'*âme est immortelle.*

D'un autre côté, le souverain bien suppose la *félicité;* or, la félicité résulte de la conformité des choses avec la volonté, et a pour condition l'obéissance à la loi morale ; il faut donc qu'il y ait un ordre de choses où l'harmonie entre la moralité et la félicité soit possible ; par conséquent, à moins de renoncer à la recherche du souverain bien et de regarder là félicité fondée sur la moralité et par suite la loi morale elle-même comme chimériques, il faut *supposer nécessairement* une cause de l'univers distincte de la nature, une cause intelligente, qui soit en même temps l'auteur de la loi morale, et la garantie de cette harmonie de la vertu et du bonheur de laquelle résulte le souverain bien : donc *Dieu existe,* et il est lui-même le *souverain bien primitif,* la source de tout bien.

La loi morale, certaine par elle-même, conduit ainsi à la religion, en la fondant sur une *foi rationnelle.* La moralité pour cela ne perd rien de sa pureté ; elle n'est point pratiquée comme un moyen de félicité, mais elle y conduit, elle en rend digne. La dernière fin de l'homme n'est pas la félicité, mais le souverain bien qui la comprend avec la vertu.

Les idées de *liberté*, de *Dieu*, d'une *vie à venir*, objet de la foi rationnelle, pour être assurées ainsi quant à leur réalité, n'en demeurent pas moins incompréhensibles, et tout en levant un coin du voile qui couvre pour nous le monde intelligible, cette foi ne nous en fait rien connaître d'ailleurs. La connaissance de la seule réalité de ces *idées* peut du reste nous suffire. Il est même dans l'intérêt de la moralité et de la liberté que nous soyons bornés à cette simple foi : une plus grande certitude, une connaissance plus positive, les détruirait par la terreur.

On voit par là comment, selon la philosophie de Kant, la religion, objet de la foi rationnelle et non d'une science théorique, dépend de la morale et ne peut être traitée qu'après celle-ci.

Deux objections souvent reproduites contre la philosophie de Kant, l'accusant d'inconséquence, trouvent ici leur place.

La première nous a toujours paru peu fondée. Kant, dit-on, après avoir si vivement combattu l'*eudémonisme* en morale, y revient dans sa théorie du souverain bien, en déclarant que la moralité n'y suffit pas, et qu'elle n'est véritablement raisonnable que dans la supposition qu'elle conduit en même temps à la félicité. Ce reproche d'inconséquence nous paraît peu mérité. Kant a fort bien pu dire que la moralité doit en définitive conduire au bonheur en nous en rendant dignes, sans lui rien ôter de sa pureté, et sans en faire pour cela un simple moyen de félicité; car la vertu ne rend digne du bonheur qu'à la condition précisément qu'elle soit cultivée pour elle-même. D'ailleurs cette félicité qui doit couronner la vertu, n'a rien de commun ni avec la prospérité matérielle que recherche la prudence, aidée de l'habileté et de la force et secondée par les circonstances, ni avec les récompenses positives que semble promettre la religion, et dont le Coran, par exemple, fait une si grossière peinture: c'est en ce monde une satisfaction intime, fruit d'une vertu désintéressée, et dans la vie à venir une félicité qui n'a de prix que par la moralité et n'est possible que par celle-ci.

La seconde objection est plus grave: c'est celle qui porte sur la suprématie attribuée à la raison pratique sur la raison théorique, sur la distinction même faite entre la raison comme faculté de connaître et la raison comme conscience morale. La raison est *une;* elle est pratique parce qu'elle connaît, parce qu'elle pense, et la conscience de la loi morale est encore une manière de connaître: c'est la connaissance de nos

devoirs. Il est vrai que ces devoirs, quant à leurs principes, sont absolus et ne sont pas dérivés d'une autre connaissance : ils sont l'expression de notre nature morale, et la raison est pratique ou morale par elle-même ; mais ce n'est que par la pensée que nous pouvons nous en donner la conscience explicite, et, selon la formule même proposée par Kant, pour savoir chaque fois comment il faut agir, il faut s'assurer si l'action sur laquelle nous délibérons, peut s'accorder avec un ordre de choses raisonnable, et c'est la raison théorique qui en est juge. D'ailleurs, en disant que la réalisation de l'idée du souverain bien, qui est l'objet de la raison pratique, suppose nécessairement l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, on raisonne, on procède par des syllogismes fondés sur des règles que fournit la raison théorique, tout en partant d'un fait de la raison pratique, d'un fait de la conscience. Le raisonnement par lequel Kant conclut de la loi morale, comme fait de la conscience, à la liberté, à l'immortalité de l'âme, à l'existence de Dieu, est en tout semblable à celui par lequel la physicothéologie conclut de l'ordre et de l'harmonie de l'univers, à l'existence d'une cause intelligente du monde. En disant qu'il faut admettre la liberté parce que sans elle la loi morale qui existe de fait, serait absurde; qu'il faut croire en Dieu et à une vie future, parce que sans cela la réalisation du souverain bien, expression de la raison pratique, serait impossible, on invoque cet axiome : *tout ce qu'un fait de conscience, certain par lui-même, suppose nécessairement, doit être admis comme également certain et nécessaire.* Or cet axiome est fourni par la raison théorique; il n'a pas d'autre titre que le principe de causalité ou de la raison suffisante, et s'il n'est pas identique avec celui-ci, il est au moins de même nature, de même origine. De deux choses l'une donc : ou les décisions de la raison pratique n'ont elles-mêmes qu'une valeur subjective, ou il faut attribuer la même autorité à celles de la raison théorique ; il faut,

en un mot, reconnaître l'autorité de la raison en général, l'autorité de la conscience réfléchie.

CHAPITRE IV.

SUITE DE L'ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE. SECONDE PARTIE : LA MÉTHODOLOGIE. — RÉSUMÉ ET OBSERVATIONS.

La seconde partie de la *Critique de la raison pratique*, la *Méthodologie*, ne remplit qu'un petit nombre de pages[1].

Par *méthode pratique*, Kant entend l'ensemble des moyens à employer pour soumettre l'âme à l'empire absolu des lois morales, ou pour faire prédominer celles-ci sur les maximes subjectives.

S'il n'y a de vraie moralité que celle qui résulte de l'obéissance immédiate à la loi, obéissance inspirée et motivée par le seul sentiment du devoir, ce n'est pas à dire qu'il ne soit pas permis, pour préparer à la vertu les âmes grossières, pour y rappeler des âmes corrompues, d'avoir recours à des motifs intéressés ; mais dès que la conscience de la loi morale aura été éveillée ou renouvelée dans les âmes, il ne faut plus leur parler d'autre langage que celui de la raison ; dès lors la vertu montrée dans toute sa beauté et le commandement présenté dans toute sa force seront bien autrement puissants sur les cœurs que toutes les menaces, toutes les promesses. C'est par le sentiment de leur dignité personnelle qu'il faut habituer les hommes au respect de leur devoir et à l'amour de la vertu. C'est là le motif le plus puissant, et le seul fondement de toute bonne méthode morale.

Écoutez une société même ordinaire s'entretenir sur la conduite des morts ou des absents, et vous serez étonnés souvent de la sagacité avec laquelle sont discutés les motifs, les intentions et la valeur morale de leurs actions : la sévérité

[1] V. p. 297-315.

des uns et l'indulgence des autres sont également un hommage à la majesté de la loi, et témoignent de l'aptitude de tous à bien apprécier la moralité des actions. Kant voudrait que, dans l'intérêt de l'éducation des enfants, les instituteurs missent à profit ce penchant de la raison à soumettre à l'examen le degré de moralité de la conduite des hommes, en livrant au jugement de leurs élèves la vie des personnages historiques. Ces exercices seraient, à son avis, merveilleusement propres à former le sens moral.

Si l'on demande encore quelle est donc la pierre de touche pour reconnaître la vraie moralité, Kant répond que la solution de cette question n'a pu devenir douteuse que grâce aux philosophes ; car dans la raison commune la différence entre le bien et le mal est aussi nettement marquée que celle de la main gauche et de la droite. Racontez à un enfant de dix ans l'histoire d'un homme qu'on a voulu entraîner à rendre un faux témoignage, d'abord par des promesses éblouissantes, puis par les menaces les plus terribles, enfin par la douleur physique et par des tortures morales, en faisant dépendre de sa docilité le salut même de sa famille : dites-lui que cet homme a résisté aux promesses et aux menaces, à la torture et au supplice des siens, et vous verrez passer votre jeune auditeur de la simple approbation à l'admiration, puis à l'étonnement, au respect, à la vénération, et finir par désirer d'être lui-même capable de tant de grandeur et d'être à la place de la noble victime. Ainsi la vertu paraîtra d'autant plus belle et plus désirable qu'elle aura coûté plus d'efforts et de sacrifices, et elle aura d'autant plus d'empire sur les âmes qu'elle sera plus pure. Les préceptes de la morale auront donc d'autant plus de poids qu'ils seront moins mêlés de motifs intéressés, et la loi sera d'autant plus près d'être respectée qu'elle se montrera plus elle-même, dans toute sa simplicité, dans toute sa grandeur. C'est donc elle seule qu'il faut faire entendre si l'on veut produire une vé-

ritable moralité et inspirer des vertus solides et durables. S'adresser aux sentiments seuls, ce n'est produire qu'un enthousiasme passager, que des mouvements vertueux sans garantie et sans durée.

Voici quelle doit être, selon Kant, la marche progressive de ce qu'on peut appeler la méthode de moralisation. On commencera par exercer et rectifier le jugement moral, en soumettant à son appréciation une certaine action. Pour cela on demandera d'abord si l'action prise en soi est conforme à la morale et à quelle loi; si elle est rigoureusement obligatoire ou seulement facultative. Après s'être assuré de la légalité de l'action, on examinera si elle a été inspirée par le seul respect de la loi, par le seul sentiment du devoir, si elle est véritablement morale. Ces exercices non-seulement serviront à cultiver le jugement moral, ils feront naître un plus grand intérêt pour la loi et la moralité elle-même. Après cela on citera de nombreux exemples de pureté morale, qui puissent donner à l'élève la conscience de sa liberté, de son indépendance des sollicitations des sens et des passions, et produire en lui la résolution de se guider sur les seules inspirations de la raison: alors de la conscience de la liberté naîtra le respect de soi-même, et sur cette base pourra se fonder une moralité de plus en plus forte et pure.

La *Critique de la raison pratique* se termine par une magnifique péroraison, dont voici les principaux traits: « Deux choses, dit Kant, remplissent mon âme d'une admiration toujours nouvelle et d'un respect toujours plus profond, plus ma pensée s'en occupe et les contemple: le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale qui est en moi. Toutes les deux sont des faits positifs et immédiatement liés au sentiment de mon existence. Le premier de ces faits me met en rapport avec l'immensité de l'univers. Le second, qui est placé dans ma nature la plus intime et constitue ma personnalité, me rattache à un monde véritablement infini et accessible à la

seule intelligence. L'aspect de ce nombre prodigieux de mondes anéantit pour ainsi dire mon existence comme créature animale, obligée de rendre un jour le peu de matière dont elle se compose, à la terre, qui n'est elle-même qu'un point dans l'univers. La loi morale, au contraire, relève infiniment ma valeur, comme être raisonnable, par le sentiment de ma personnalité, dans laquelle cette loi me révèle comme la mienne une existence affranchie des besoins de la vie animale et indépendante du monde sensible. »

Résumé de la méthodologie et observations.

Cette dernière partie de la *Critique de la raison pratique*, si peu étendue qu'elle soit, n'en est pas moins remarquable, et respire plus spécialement l'esprit de la philosophie morale de Kant. C'est ici surtout qu'éclate tout à la fois ce qu'elle a de grand et de sublime, et ce qu'il y a de défectueux en elle.

Nul moraliste avant Kant n'avait donné de la vertu une idée si pure, si haute; nul n'avait présenté l'autorité de la raison avec autant de majesté et de grandeur; nul n'avait insisté avec autant de force sur le fait de la conscience, de la loi, comme étant l'essence même de notre être. Qui a mieux parlé que lui de la vertu, de la pureté du cœur, de la dignité de l'homme, du respect dû à l'humanité? Quel moraliste a séparé avec autant de soin que lui du culte de la vertu la recherche du bonheur temporel, tout en déclarant que la vertu est la condition de la félicité et la seule voie qui puisse sûrement y conduire? Que de beauté dans cette péroraison où il met en présence, comme deux faits également sublimes, également évidents, le ciel étoilé et la loi morale, dont l'un nous fait sentir notre néant comme créatures sensibles, tandis que l'autre nous élève à nos propres yeux fort au-dessus de ce monde immense, dont la grandeur nous écrase matériellement !

Mais à force d'épurer l'idée de la moralité, Kant l'a rendue évidemment trop étroite, et en même temps inaccessible pour ainsi dire à la faiblesse humaine.

En bornant la moralité aux seules actions inspirées exclusivement par le respect de la loi morale, par le sentiment raisonné du devoir, il refuse ce caractère à toutes celles qui ont leur source dans le sentiment seul, dans les passions nobles et généreuses, dans les sympathies, dans l'instinct de l'humanité. Il a le tort de ne pas reconnaître différentes sources et divers degrés de moralité, et de ne tenir aucun compte de la fragilité humaine. C'est aussi pour cela qu'il dédaigne les secours que la religion peut offrir pour la moralisation des hommes : il n'admet pas qu'il faille les amener insensiblement à obéir à la loi par le seul respect de ses commandements, et qu'il soit indispensable pour cela de se servir de toutes les dispositions naturelles qui les portent au bien, et principalement du sentiment religieux, qui, considéré dans son principe, est au fond identique avec le sentiment moral.

Nous aurons occasion de revenir sur ces éloges et ces critiques en résumant les deux ouvrages qu'il nous reste à analyser.

CHAPITRE V.

MÉTAPHYSIQUE DES MOEURS[1]. — INTRODUCTION.

Dans une *Introduction générale*[2], après avoir indiqué les rapports des facultés de l'âme avec les lois morales, Kant expose l'idée et la nécessité d'une métaphysique des mœurs, en justifie la division, et la fait précéder de quelques notions préliminaires.

[1] *Metaphysik der Sitten.* Cet ouvrage forme, avec la Pédagogique, le t. IX des Œuvres complètes.

[2] T. IX, p. 9—30.

1. Il décrit d'abord les faits psychologiques de l'appétition et de la volonté, et définit la faculté d'appétition : *la faculté d'être par ses représentations la cause des objets de ces mêmes représentations*[1]. La faculté d'un être d'agir conformément à ses représentations s'appelle la *vie*. L'appétition ou son contraire est toujours accompagnée de plaisir ou de déplaisir, et ces affections n'expriment qu'un rapport au sujet ; la faculté de les éprouver, faculté entièrement différente de l'entendement ainsi que de la sensibilité générale, s'appelle le *sentiment* (*das Gefühl*). Il faut distinguer le *plaisir pratique* ou réel, qui est nécessairement joint à l'appétition, soit comme cause, soit comme effet, du plaisir *contemplatif*, qui résulte de la seule perception de l'objet, et qui constitue le goût ou le sentiment du beau.

La *concupiscence*, le *désir*, le *penchant* sont autant de manières dont la faculté appétitive est déterminée. Le penchant est un désir habituel, et en tant qu'il y a des plaisirs intellectuels et un intérêt uniquement fondé sur la raison, on peut admettre avec l'usage, outre les penchants sensuels, des inclinations intellectuelles (*propensiones intellectuales*).

La faculté *appétitive*, en tant qu'elle est déterminée par le jugement et non par une impulsion venue de l'objet, est la faculté d'agir ou de s'abstenir à son gré. Elle s'appelle *volonté*, lorsqu'elle est déterminée par la raison. Un animal n'a point de volonté. Il obéit à des impulsions sensibles (*arbitrium brutum*). Les hommes sont également sollicités par les sens, mais ils n'en sont pas nécessairement déterminés ; ils sont capables de se déterminer par la raison seule.

Il y a un libre arbitre *positif* et un libre arbitre *négatif*. Négativement, la liberté est l'indépendance de la volonté des impulsions sensibles ; positivement, c'est la faculté de la raison pure d'être pratique par elle-même, ce qui n'est pos-

[1] *Das Vermœgen durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstænde dieser Vorstellungen zu seyn* ; t. I, p. 9.

sible qu'autant que la maxime de toute action est soumise à la condition de pouvoir être érigée en loi universelle. Et comme les maximes ne sont pas naturellement conformes à la raison, celle-ci devient puissance législative pour la volonté et lui prescrit ses lois comme autant de commandements. Ces lois de la liberté, essentiellement différentes des lois de la nature, s'appellent *morales*. La conformité matérielle des actions à ces lois en fait la *légalité;* mais elles ne sont *morales* qu'autant qu'elles ont été déterminées par les lois et par elles seules.

2. Les lois morales n'ont de valeur qu'autant qu'elles sont nécessaires et universelles, c'est-à-dire *à priori*. C'est pour cela que la philosophie pratique repose sur un fondement métaphysique. Cette métaphysique n'est point fondée sur l'anthropologie. L'anthropologie morale n'est que la connaissance de l'homme considéré au point de vue pratique. La morale est *à priori* et indépendante, dans ses principes, de tout ce que l'observation psychologique peut nous apprendre sur la nature humaine. Que si, en général, on divise la philosophie en théorique et pratique, cela ne suppose point que la philosophie pratique dépende nécessairement de la philosophie théorique. Il faut distinguer ce qui est technique d'avec ce qui est moral. Les arts dépendent de la théorie, de la connaissance des lois de la nature; les principes de la morale sont indépendants de toute connaissance théorique. Ils sont primitifs, absolus, et le système de la liberté est coordonné et non subordonné au système de la nature.

3. Toute législation suppose une loi qui représente une action comme nécessaire et un motif qui détermine le sujet et lui impose la loi comme obligatoire. Une même loi peut s'imposer avec des motifs divers. La simple conformité d'une action avec la loi suffit pour la rendre *légale*, quel qu'en soit d'ailleurs le motif; mais pour qu'il y ait *moralité*, il faut de plus que l'action soit inspirée par l'idée même du

devoir. La législation juridique ne commande que des actes qui y soient matériellement conformes, sans exclure toutefois le sentiment du devoir. La législation morale, outre la légalité extérieure, commande de plus la légalité intérieure et rationnelle, la *vertu*. Elle sanctionne le droit par l'idée du devoir. Le droit et la morale se distinguent moins par la différence des devoirs qu'ils imposent que par celle des motifs. Il peut y avoir des lois purement juridiques, et la morale renferme des stipulations que le droit ignore; mais elle embrasse toutes les lois en transformant les devoirs extérieurs en devoirs intérieurs.

4. Sous le titre de *notions préliminaires*[1], Kant explique les termes d'obligation, de licite et d'illicite, de devoir, d'acte, de personne et de chose, de juste et d'injuste, etc. La plupart de ces définitions n'ont rien de remarquable, ou ont déjà été indiquées dans la *Critique*. Quelques-unes cependant méritent de fixer l'attention. Telle est celle qui concerne l'idée de *personnalité*. La personne, dit Kant, est le sujet dont les actions lui sont imputables. La personnalité morale est donc la liberté même d'un être raisonnable, soumise à des lois morales, tandis que la personnalité psychologique est la conscience de l'identité. Une personne morale est soumise à des lois qu'elle se donne elle-même; tout être dénué de liberté est une chose (*res*).

Le principe qui fait un devoir de certaines actions est une loi *pratique*. La règle subjective, le principe particulier, selon lequel on agit par intérêt, est une *maxime*. L'impératif catégorique veut que nos maximes soient telles qu'elles puissent devenir des lois objectives et universelles, qu'il n'y ait rien de subjectif dans nos déterminations.

Les lois procèdent de la volonté, de la raison pratique, les maximes du libre arbitre. La volonté, en tant qu'elle

[1] Même volume, p. 21-30.

n'est que l'expression de la raison pratique elle-même, ne peut être qualifiée ni de libre, ni de non libre. Cette qualité n'appartient qu'à l'arbitre, à la faculté délibérative. La liberté ne peut pas être définie la *faculté d'agir d'après ou contre la loi ;* ce n'est que la qualité négative de ne pouvoir être forcé à l'action par des impulsions sensibles. La prétendue faculté d'agir contrairement à la loi est une impuissance et non une faculté ; l'on ne peut définir une chose positive par une négation.

Faire au delà de ce qui est strictement obligatoire est un *mérite ;* faire tout juste ce que l'on doit, c'est remplir un *devoir ;* rester en deçà, c'est *démériter*.

Les conséquences bonnes ou mauvaises d'une action qui est de devoir étroit, ne peuvent nous être imputées, non plus que celles de l'omission d'une action méritoire, mais bien les bonnes conséquences d'une action méritoire et les mauvaises d'une action illégale.

5. Tous les devoirs sont ou des *devoirs de droits* (*officia juris*) : ce sont ceux qui peuvent être l'objet d'une législation extérieure et positive ; ou des *devoirs de vertu* (*officia virtutis*), pour lesquels une pareille législation est impossible, parce que tout y dépend de l'intention et du but, et que nulle loi extérieure ne peut commander des sentiments et un but.

Kant renferme dans le tableau suivant les devoirs de l'une et de l'autre espèce.

	Devoirs envers soi-même.	*Devoirs envers les autres.*
DEVOIRS DE DROIT.	1. Le droit de l'humanité en notre propre personne.	2. Le droit des hommes.
DEVOIRS DE VERTU.	3. La fin de l'humanité en notre personne.	4. La fin des hommes.

Cette division est fondée sur le rapport objectif de la loi au

devoir. Il y a encore une autre division : c'est celle qui se fonde sur le rapport subjectif du droit au devoir. Il n'y a pour l'homme de devoirs qu'envers des êtres qui ont des droits et des devoirs, c'est-à-dire envers les hommes ; et il n'en a ni envers les créatures privées de raison, qui ne peuvent ni nous obliger ni être obligées par nous, qui n'ont ni droits ni devoirs ; ni envers des êtres qui n'ont que des devoirs, s'il en est de pareils, ni enfin envers un être qui n'a que des droits et point de devoirs. Il n'y a de rapport juridique que de l'homme aux hommes.

La *Métaphysique des mœurs* est divisée en deux parties : les *éléments métaphysiques du droit* ou la philosophie du droit, et les *éléments métaphysiques de la vertu*, ou la philosophie morale, au sens propre. Chaque partie est précédée d'une introduction spéciale.

CHAPITRE VI.

SUITE DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MOEURS. — PHILOSOPHIE DU DROIT. — PREMIÈRE PARTIE : LE DROIT PRIVÉ.

INTRODUCTION[1].

Le *droit* comme science est l'ensemble des lois pour lesquelles est possible une législation extérieure. Une pareille législation forme le *droit positif*.

Mais qu'est-ce que le droit en lui-même? Il est facile de dire ce qui est de droit, *quid sit juris*, à telle époque, dans tel pays ; mais pour savoir ce que le droit est en général et véritablement, il faut chercher dans la raison le fondement et le principe de toute législation possible. *Le droit est l'ensemble des conditions auxquelles le franc arbitre de l'un peut*

[1] Même vol., p. 31-43.

se concilier avec le franc arbitre de l'autre, d'après une loi générale de la liberté[1].

Est juste toute action qui peut se concilier avec la liberté légitime de tous. On n'a pas le droit de m'empêcher de faire une chose qui n'entrave la liberté de personne. Le principe général du droit est donc : *Agissez extérieurement de telle manière que le libre exercice de votre volonté puisse être compatible avec la liberté de tous d'après une loi universelle.*

Le droit implique la faculté de *coercition* ou de contrainte. Le droit est l'exercice de la liberté individuelle limitée par la liberté de tous. Tout ce qui est contraire au droit, est un obstacle apporté à la liberté. L'idée générale du droit renferme donc la faculté de réprimer la violation de cette liberté et de faire respecter le droit par la force.

Il résulte de là qu'on peut regarder *le droit strict* comme la faculté d'une coercition réciproque universelle, ou comme la limitation de la liberté de chacun par la liberté de tous, dans l'intérêt de la liberté générale. Il y a une certaine analogie entre cet état juridique et les mouvements des corps sous la loi de l'égalité de l'action et de la réaction.

Outre le droit *strict*, il y a un droit *équivoque (jus latum)*, qui est d'une autre nature. C'est d'abord le droit dit d'*équité*, qui exclut la faculté de coercition, et ensuite le droit de *nécessité*, qui exclut en quelque sorte le droit proprement dit. Un appel à l'équité est un appel à un droit qui ne peut être rigoureusement mesuré, et sur lequel ne peut bien prononcer que celui contre qui il est invoqué. Sa devise est *summum jus summa injuria*. Le droit de nécessité ou de conservation de soi aux dépens d'autrui, lequel n'est pas le droit de légitime défense, n'est pas un droit. Un acte de conservation de soi par la violence est *coupable*, mais non *punis-*

[1] *Das Recht ist der Inbegriff der Bedingungen, unter welchen die Willkür des Einen mit der Willkür des Andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit vereint werden kann.* (*Metaph. der Sitten*, p. 33.)

sable, parce qu'une loi pénale destinée à prévenir de pareils actes est impossible. La nécessité fait loi, dit-on ; mais nulle nécessité ne peut rendre légitime ce qui est injuste.

Le droit d'équité est juste *subjectivement*, c'est-à-dire aux yeux de la raison, et non *objectivement*, ou aux yeux d'un juge prononçant d'après la loi, tandis que le droit de nécessité condamné par la raison, est admis par le juge.

On peut diviser les *devoirs de droit* d'après Ulpien, en donnant à ses formules un sens plus étendu :

1° *Honeste vive ;* vivez avec dignité. Dans vos rapports avec autrui, conservez votre dignité d'homme ; ne souffrez pas d'être traité uniquement comme un moyen, une chose. *Lex justi*.

2° *Neminem lœde ;* ne faites de tort à personne. *Lex juridica*.

3° *Suum cuique tribue ;* respectez ce qui appartient à chacun. *Lex justitiœ*.

Ces trois formules représentent les devoirs intérieurs, les devoirs extérieurs et les devoirs *dérivés*.

Les droits peuvent être divisés comme corps de lois ou comme systèmes, et comme droits proprement dits, comme titres et obligations. Sous le premier rapport, le droit se divise en *droit naturel*, fondé sur des principes *à priori*, et en *droit positif*, fondé sur la volonté d'un législateur. Sous le second point de vue, le droit se divise *en droit inné*, fondé sur la nature, et en *droit acquis*, fondé sur des conventions ou des contrats.

Les droits *innés* peuvent se réduire à un seul qui comprend tous les autres : c'est la *liberté individuelle*, en tant qu'elle peut subsister avec la liberté générale. Ce droit appartient à tous par cela seul qu'ils sont hommes.

Le traité de Kant s'occupe de ce qu'il vient d'appeler le *droit naturel*, qu'il ne faut pas confondre avec le *droit inné*, et qui est opposé au *droit positif*, en ce qu'il est tout entier

fondé sur des principes *à priori;* il l'appelle aussi le *droit général*, le droit philosophique, et le divise en *droit privé* et *droit civil.*

PREMIÈRE PARTIE DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT.

Le droit privé, ou du tien et du mien externe en général.

Cette première partie se compose de trois chapitres, dont le premier traite de la *manière de posséder comme sien quelque chose d'extérieur*[1].

I. J'ai un droit légitime sur tout ce dont un autre ne pourrait, malgré moi, faire usage sans me léser. Il y a du reste une possession physique ou matérielle et une possession de droit, une possession intelligible ou sans détention.

Il est possible de m'approprier comme mien tout objet extérieur de l'exercice de mon franc arbitre. Toute maxime, selon laquelle, si elle était considérée comme une loi, un objet extérieur que je puis physiquement atteindre, demeurerait sans maître (*res nullius*), est contraire au droit. En d'autres termes, j'ai droit sur tout objet de mes désirs dont il m'est physiquement possible de faire usage et de me mettre en possession sans troubler personne dans sa possession. C'est un droit possible que Kant appelle *loi de permission* de la raison pratique.

La possession est la condition de la propriété ou du droit; car, si je ne suis pas en possession d'une chose, je ne puis être lésé par l'usage qu'en ferait un autre.

Les objets extérieurs de mon franc arbitre, ou qui peuvent être à ma disposition, sont de trois genres, savoir : une chose matérielle hors de moi; des prestations déterminées de la part d'un autre; enfin l'état d'un autre par rapport à moi.

[1] Même volume, p. 51-67.

Le *mien* extérieur est ce dont on ne peut m'empêcher de faire usage sans me léser, bien que je ne sois pas en possession physique de l'objet.

La possibilité d'une possession non physique se fonde sur ce *dictamen* de la raison pratique, que c'est un devoir d'agir envers autrui de telle manière que les choses extérieures puissent appartenir à quelqu'un. Je puis dire que je possède une pièce de terre, bien que je ne l'occupe pas actuellement de mon corps; cette possession n'exprime qu'un rapport intellectuel entre moi et la chose; cette chose est à moi, parce que je puis en faire tel usage qu'il me plaît. Je puis, d'un autre côté, posséder physiquement une chose, la détenir matériellement, sans qu'elle soit juridiquement *mienne*. C'est précisément la faculté de posséder intelligiblement, indépendamment des conditions de temps et d'espace, qui constitue le droit et le distingue du fait matériel.

Il est évident que dans l'état sauvage, où la force seule fait la loi, une telle possession est impossible; que posséder ainsi par le droit n'est possible que sous l'empire de la loi civile, qui, expression de la volonté commune, garantit à chacun ce qui lui appartient: en un mot, que le droit suppose un corps social. De là résulte aussi le droit de fonder la société par la force. En effet, puisqu'il n'est possible de posséder quelque chose d'extérieur juridiquement que dans l'état de société, il doit m'être permis, pour jouir d'un droit que je tiens de la raison, de forcer ceux qui voudraient me troubler dans l'exercice de ce droit, de former avec moi une société civile régulière.

Dans l'état de nature, il existe cependant un *mien* et un *tien* provisoire. La société telle qu'elle s'établit naturellement, ne donne pas à chacun ce qui lui appartient, mais lui en garantit seulement la tranquille possession. Cette garantie suppose déjà la prise de possession provisoire que la société vient assurer. Grâce à elle, la possession physique

maintenue jusque-là par la force individuelle, mais fondée sur le droit naturel, qui me permet de m'emparer de ce qui sans moi demeurerait sans usage, devient possession intelligible et de droit positif[1].

II. Le second chapitre traite *de la manière d'acquérir quelque chose d'extérieur*[2].

Rien d'extérieur n'est *mien* primitivement; mais une chose peut être primitivement acquise par moi, lorsqu'elle n'appartient encore à personne. Le principe de l'acquisition extérieure est celui-ci : Ce dont je m'empare d'après la loi de la liberté extérieure, et ce dont d'après une décision de la raison pratique j'ai la faculté de faire usage, est *mien*, est à moi. Les *moments* de l'acquisition primitive sont: 1° *La prise de possession* matérielle de l'objet; 2° *La déclaration de possession*, par laquelle je déclare la résolution de repousser toute prétention d'autrui au même objet; enfin 3° *l'appropriation*, comme acte d'une volonté commune législative, acte par lequel la possession devient juridique et intelligible. Cette acquisition primitive d'un objet s'appelle *occupation*, et ne peut porter que sur des choses corporelles.

Je puis acquérir, en général, soit une chose matérielle, soit un droit à des services et à des prestations d'autres personnes, ou le droit de disposer d'elles. De là trois espèces de droit, le *droit réel*, qui porte sur les choses, le *droit personnel*, qui porte sur les personnes, et le *droit personnel-réel (jus realiter personale)*, qui porte encore sur les personnes considérées comme des choses.

1. *Du droit réel*[3].

On définit ordinairement le droit réel *(jus reale, jus in re)*, le *droit de revendiquer une chose contre tout détenteur (jus*

[1] Métaphys. du droit, §§ 1-9.
[2] Même volume, p. 67-115.
[3] Là-même, §§ 11-17.

contra quem libet hujus rei possessorem). Ce n'est là, selon Kant, qu'une définition de nom, qu'il propose de remplacer par celle-ci : *C'est le droit de faire un usage privé d'une chose que je possède primitivement en commun avec tous les autres.* Le droit réel est au fond un droit contre les personnes ; car, s'il n'y avait qu'un seul homme sur la terre, cet homme n'aurait aucune chose comme sienne ; le *mien* suppose le *tien* et le *sien*. On entend encore par droit réel l'ensemble des lois qui concernent le *mien* et le *tien réel*.

La première acquisition d'une chose ne peut être que celle du sol. L'occupation du sol est la condition de toute possession *réelle*. Car, si le sol n'appartenait à personne en particulier, je pourrais pousser toute chose hors de la place qu'elle occupe.

Tout sol peut être acquis primitivement, et le principe de la possibilité de cette acquisition est la communauté primitive du sol en général, communauté qui est établie par la nature elle-même, antérieurement à tout acte juridique, et qui n'a rien de commun avec la prétendue communauté de biens des premiers âges.

L'acte juridique de cette acquisition est *l'occupation*. La première prise de possession est un acte arbitraire, le fait d'une volonté *unilatérale*. Elle est la conséquence immédiate de cette décision nécessaire de la raison qui me donne un droit à toute chose qui sans moi demeurerait sans usage. Ce droit se fonde *à priori* sur le consentement idéalement présumé de tous.

Une chose ne peut être acquise *péremptoirement* que dans l'état de société ; dans l'état de nature elle ne peut être acquise que *provisoirement*. Ce n'est qu'en conformité avec l'*idée* d'un état social, par rapport à lui et à sa réalisation future, c'est-à-dire, d'une manière provisoire seulement, qu'une chose extérieure peut être primitivement acquise. Néanmoins cette acquisition provisoire est véritable ; car d'après la raison

pratique, la possibilité de l'acquisition est un principe du droit privé, d'après lequel chacun peut user de contrainte pour forcer les autres à former avec lui une société civile, qui seule peut rendre l'acquisition *péremptoire*.

Si l'on demande après cela jusqu'où s'étend le droit de prendre possession d'un sol inoccupé, la réponse est facile : il s'étend aussi loin que la faculté de le protéger et de le défendre. La question de la mer *libre* ou *fermée* peut se résoudre par le même principe. Les nations sont entre elles, quant à la prise de possession[1] des mers et des terres inoccupées, dans l'état de nature jusqu'à ce que par des traités les acquisitions provisoires deviennent définitives. Kant ne reconnaît pas pour légitime l'usurpation par la force ou par la ruse du territoire occupé par des peuples barbares ou sauvages, sous prétexte que ces peuplades ne formeront jamais des sociétés régulières. Toute acquisition au fond est provisoire tant qu'un contrat universel n'embrasse pas le genre humain tout entier[1].

Il faut examiner de plus près la notion d'une acquisition primitive du sol, et en déduire de la raison même la légitimité.

Tous les hommes sont originairement en possession commune du sol, et tous ont la volonté d'en faire usage ; mais à cause du conflit des prétentions opposées, tout usage du sol commun serait impossible, s'il n'y avait dans la raison une loi régulatrice pour la volonté, et suivant laquelle il devient possible d'affecter à chacun une possession particulière sur le fonds commun. Mais la répartition du mien et du tien, quant au sol, ne peut se faire définitivement que dans la société civile, qui seule détermine ce qui est *juste*, ce qui est *juridique* et ce qui est de *droit*. Avant la fondation de cette société rien ne peut donc être acquis que provisoire-

[1] P. 75-77

ment; mais acquérir ainsi est un *devoir*, et par conséquent la faculté d'obliger les autres de reconnaître l'acte de prise de possession, bien qu'il ne soit *qu'unilatéral* : on conçoit dès lors comme possible, avec toutes ses conséquences juridiques, l'acquisition provisoire du sol.

Le titre de l'acquisition, nous l'avons trouvé dans la communauté originaire du sol, et le mode d'acquisition dans la prise de possession physique. Reste à prouver la légitimité de l'acquisition, ou la possession *intelligible*, par les principes de la raison pratique pure. Le concept juridique du *mien et du tien extérieur* ne peut signifier autre chose que la possession par moi d'une chose extérieure, une puissance que j'ai droit d'exercer sur cette chose. Cette possession emporte la faculté d'obliger les autres à m'en laisser l'usage exclusif. Si l'on fait abstraction des conditions sensibles de la possession, comme d'une relation d'une personne à des objets, il ne reste qu'une relation d'une personne à d'autres personnes, relation qui donne à la première la faculté d'obliger les autres à respecter sa possession. Cette possession devient ainsi intelligible ou de droit, bien que son objet soit une chose physique.

2. *Du droit personnel*[1].

L'acquisition d'un droit sur une personne ne peut jamais être primitive ou arbitraire. Nul n'a naturellement et par lui-même un droit sur d'autres personnes. Un pareil droit ne peut pas non plus s'acquérir par suite d'une lésion dont on aurait été l'objet de la part de quelqu'un, une lésion ne donnant droit qu'à une réparation, et non un droit sur la liberté d'autrui. Enfin je ne puis pas acquérir un droit sur un autre par l'abandon qu'il ferait de sa personnalité. Le droit personnel ne s'acquiert que par un transport du

[1] §§ 18-21.

droit au moyen d'un contrat consenti librement des deux parts.

Tout contrat suppose deux actes préparatoires : l'*offre* (*oblatio*) et l'*agrément* (*approbatio*), et deux actes constitutifs : la *promesse* (*promissum*) et l'*acceptation*. Le contrat s'achève par la déclaration de la volonté réunie des deux contractants. La difficulté est de pouvoir considérer la *promesse* et l'*acceptation* comme faites au même instant, ce qui n'est possible que par l'abstraction des conditions sensibles, et par la déduction transcendantale de l'idée d'acquisition par contrat. Dans la possession intelligible les deux actes sont considérés comme émanant au même instant d'une volonté commune. Les jurisconsultes ont fait de vains efforts pour *déduire* le devoir de tenir sa promesse. C'est que ce devoir est un impératif absolu qui ne se déduit de rien de plus élevé. Chacun sait et admet qu'on doit tenir ses engagements, et il est aussi impossible de dire *pourquoi*, qu'il est impossible de démontrer par le raisonnement que pour construire un triangle, il faut trois lignes dont deux doivent toujours être ensemble plus grandes que la troisième. La possibilité de faire abstraction des conditions sensibles d'une convention, sans que pour cela l'idée du droit disparaisse, est la seule déduction possible de l'acquisition par contrat.

Par le contrat je n'acquiers pas immédiatement une chose, mais un droit personnel, un droit à des prestations de la part d'une personne, à un acte par lequel une chose devient mienne, un droit même sur la liberté et les facultés d'un autre quant à cette chose.

Enfin la chose n'est pas acquise dans un contrat par la seule acceptation de la promesse, mais seulement par la *tradition* ou la livraison de l'objet promis. Par la prestation, par cet acte de *tradition*, le droit que le contrat m'avait donné sur la personne, se change en un droit sur la chose, en un droit réel.

3. *Du droit personnel-réel*[1].

Par ce droit un homme possède comme *sienne* une autre personne. Ce droit est celui de la possession d'un objet comme d'une chose et de son usage comme d'une personne; c'est-à-dire, on peut acquérir le droit de se servir d'une personne, mais sans préjudice à sa personnalité morale.

Le *mien* et le *tien*, selon ce droit, est le *droit domestique* ou de *famille*. Il ne s'acquiert ni par le fait, ni par un contrat seul, mais par la loi, par une loi de la nature même de l'humanité.

Il y a, suivant cette loi, trois sortes d'acquisition : le mari acquiert une *femme*, le couple acquiert des *enfants*, la famille acquiert des *serviteurs*. De là trois titres du droit domestique : Le *droit conjugal*, le *droit paternel*, et le *droit du maître de la maison*.

1° *Du droit conjugal*[2].

Le *mariage* est la communauté sexuelle suivant la loi. Le contrat de mariage est un contrat nécessaire par la loi de l'humanité. C'est par lui seulement que la communauté sexuelle devient compatible avec la personnalité, et par conséquent avec la moralité. Par le mariage chacun des deux contractants devient une chose à l'égard de l'autre, et par cette réciprocité même, chacun conserve sa dignité morale. Il y a égalité de possession. Il suit de là que la monogamie est seule rationnellement légitime.

L'empire de l'homme sur la femme dans le mariage est motivé par la supériorité naturelle de ses facultés, et nécessaire dans l'intérêt commun de la famille.

[1] §§ 22-31, p. 89-108.
[2] §§ 24-27.

2° *Du droit paternel*[1].

Par le fait même de leur procréation, les enfants acquièrent le droit d'être élevés et nourris par leurs parents jusqu'au moment de leur émancipation. L'enfant est une personne que les parents ne peuvent pas considérer comme leur *ouvrage*, qu'ils puissent abandonner au hasard. Le droit paternel ne va pas jusqu'à se servir des enfants comme d'esclaves ou d'animaux domestiques. Les enfants appartiennent aux parents, sont à eux jusqu'au moment de la majorité; mais ils n'en peuvent faire aucun usage qui soit contraire à leur personnalité. Ils ont sur eux un droit personnel-réel.

3° *Du droit du maître de la maison, ou du chef de famille*[2].

Les domestiques sont des personnes libres qui par un contrat se mettent pour un certain temps au service d'un chef de famille, qui acquiert sur eux un droit personnel-réel. Ils s'engagent non pour un travail déterminé, comme un artisan ou un journalier, mais pour toutes sortes de travaux licites : ils se mettent entièrement, sous la seule réserve de leur personnalité morale, à la disposition du maître.

L'auteur présente ensuite *un tableau systématique* de tous les droits qui peuvent s'acquérir par contrat, ou *des diverses espèces de contrats*[3]. Cette division n'embrasse que les contrats *purs*. Ils sont de trois espèces : le contrat à *titre gratuit*, le contrat *onéreux*, et le contrat d'*union*.

A la suite de ce tableau, Kant traite à part de l'*argent*[4] comme le moyen le plus usité de commerce et de transaction, et des *livres*[5], comme moyen de répandre et d'échanger

1 §§ 28-29.
2 § 30.
3 § 31.
4 P. 102-105.
5 P. 106-108.

les pensées. Ces deux notions, qui semblent tout empiriques, peuvent néanmoins être ramenées à des rapports purement intellectuels.

Quant à l'argent, Kant admet et justifie la définition qu'en a donnée Adam Smith : l'argent est le moyen général d'échanger les produits du travail, de telle sorte que la *richesse nationale*, en tant qu'elle est acquise par ce moyen, est la somme du travail représenté par l'argent en circulation.

Le philosophe s'élève avec force contre la contrefaçon des livres, question depuis longtemps jugée aux yeux des honnêtes gens, mais non de certains libraires, qui professent cet axiome : *Il est permis de voler un étranger*. Dans un livre l'auteur *parle* au public par l'intermédiaire de son éditeur, ou celui-ci lui parle au nom de l'auteur, ce qu'il n'a le droit de faire que par un mandat à lui donné par ce dernier. Le principe posé par Kant est insuffisant; car si un livre n'est qu'un discours, il tombe dans le domaine public aussitôt qu'il est émis; car un discours peut se répéter, se transmettre, se reproduire librement; mais le livre est de plus le produit du travail réuni de l'auteur et de l'éditeur, et c'est comme tel surtout qu'il doit être respecté à légal de toute propriété.

Dans une section qu'il appelle *épisodique*[1], Kant traite de l'*acquisition idéale d'un objet extérieur;* il entend par acquisition *idéale* celle qui a pour fondement une simple *idée* de la raison pratique pure. Il y a trois manières d'acquérir ainsi : 1° par *prescription ;* 2° par *héritage ;* 3° par le *mérite immortel,* ou la prétention à une bonne renommée après la mort.

Ces acquisitions supposent l'état de société : elles peuvent être réglées et protégées par les lois, mais elles sont de droit naturel.

1° L'acquisition par une *longue possession* non contestée (*usucapio*), le droit de *prescription*, se fonde sur la nécessité

[1] §§ 32-35.

même de garantir à chacun sa propriété contre d'interminables contestations. Si la négligence d'un ancien propriétaire à faire valoir son droit et à se maintenir en possession au moins par des réclamations, n'avait pas pour effet le droit de prescription, toutes les possessions ne seraient que provisoires, parce que l'histoire ne peut pas remonter jusqu'au premier possesseur.

2° L'*héritage*, dit Kant, est la transmission du bien d'un mourant à un survivant par le consentement commun de tous deux. Il ne traite pas du droit d'hérédité naturelle ou de l'héritage *ab intestat*, question non moins importante, et qui mérite bien une place dans le droit philosophique. Il est évident que l'acquisition en vertu d'un testament est très-possible et très-légitime, bien que l'état ait le droit, dans un intérêt général aussi bien que par équité, de borner la faculté de *tester*.

3° Un homme, considéré comme être *intelligible*, acquiert par une vie irréprochable et par une mort digne de cette vie, un droit à *une bonne réputation*, et chacun a la faculté, si ce n'est le devoir, de défendre contre la calomnie la mémoire des gens de bien. Ce qui prouve la justice de ce droit, c'est que chacun se l'attribue, et que personne ne le conteste.

III. Le troisième chapitre du *Droit privé* est intitulé : *De l'acquisition subjectivement conditionnelle par la sentence d'une juridiction publique*[1].

Autre chose est la question de savoir ce qui *est de droit en soi*, et autre chose, cette question : Qu'est-ce qui est *de droit devant un tribunal (quid juris)*? Or, il y a quatre cas où les réponses à ces questions peuvent être différentes sur le même sujet, et néanmoins subsister ensemble, comme faites sous deux points de vue différents, l'une d'après le droit privé, l'autre d'après le droit public. Ce sont : 1° le

[1] P. 115-151.

contrat de donation; 2° le *commodat* ou le prêt gratuit; 3° la *revendication;* 4° le *serment*[1].

1° Quant au contrat de *donation*, la donation est irrévocable aux yeux du tribunal. Si le tribunal ne décidait pas que le donateur qui ne s'est pas réservé expressément la liberté de revenir sur sa promesse, ne peut annuler la donation, toute administration de la justice deviendrait impossible.

2° Quant au *prêt gratuit*, il s'agit de savoir, en cas de perte de la chose prêtée, ou d'un dommage qui lui arriverait, qui doit supporter la perte ou le dommage, de celui qui a prêté l'objet, ou de celui qui l'a reçu en prêt. La justice naturelle veut que ce soit le dernier; mais si la question est déférée aux tribunaux, ceux-ci décident nécessairement que le premier aurait dû expressément se réserver la garantie de sa propriété, attendu que la justice publique ne peut pas s'en rapporter à des présomptions et à des sous-entendus; et qu'elle ne peut juger que d'après des stipulations expresses.

3° *Quant à la revendication d'une chose injustement possédée*, ou à la rentrée en possession d'une chose perdue, la question est de savoir si je possède légitimement une chose que j'ai acquise d'un vendeur qui, à mon insu, la détenait injustement. Il est évident, que pour ne pas rendre toute transaction commerciale impossible, le tribunal devra me laisser en possession de ce que j'ai acquis selon les règles du commerce légal, sauf à laisser au véritable propriétaire la faculté de poursuivre le vendeur en restitution.

4° Pour ce qui est de la sûreté que le *serment* doit garantir, il est, aux yeux de la raison, également injuste de me forcer de croire à la religion d'un autre et d'abandonner mon droit à sa foi religieuse, et de m'obliger moi-même à prêter serment. La cérémonie du serment n'est donc instituée que

[2] §§ 36-46.

dans l'intérêt de la justice publique. C'est une contrainte morale (*tortura spiritualis*) que le tribunal applique pour arriver à la connaissance de la vérité, lorsqu'il ne lui reste plus d'autre moyen de la découvrir. «Mais, ajoute Kant, le pouvoir législatif a tort d'accorder cette faculté au pouvoir judiciaire, parce que dans l'état civil même il est contraire à l'inaliénable liberté de l'homme d'être contraint à la prestation du serment.

Quant au serment que les gouvernements font prêter à leurs employés au moment où ils entrent en fonctions, de s'acquitter fidèlement de leurs devoirs, Kant fait observer en passant, qu'il serait plus utile d'inviter les fonctionnaires tous les ans à jurer qu'ils ont rempli religieusement leurs fonctions.

Transition du mien et du tien dans l'état de nature au mien et au tien dans l'état juridique en général[1].

L'*état juridique* est ce rapport des hommes entre eux qui renferme les conditions auxquelles seulement chacun est assuré de son droit, et le principe par lequel cet état devient possible formellement est la *justice publique*. La justice est ou simplement *protectrice*, prononçant sur la possession comme possible d'après ce qui est juste en soi (*lex justi*), ou *commutative*, prononçant sur la possession comme *actuelle*, d'après ce qui est matériellement juste ou juridique (*lex juridica*), ou enfin *distributive*, prononçant sur la *possession légale* d'après ce qui est de droit (*lex justitiæ*).

L'état non juridique, dans lequel il n'y a pas de justice distributive, s'appelle l'*état naturel*, auquel est opposé non l'état *social* (il peut y avoir des sociétés dans l'état de nature), mais l'état *civil*. Ce dernier est l'état du *droit public*, qui

[1] §§ 41-42.

renferme les mêmes devoirs que le droit privé, et dont les lois concernent et déterminent seulement la forme juridique ou la constitution de l'existence réunie des hommes. L'union civile n'est pas encore la société, mais la *constitue*.

Cette proposition fondamentale du droit public, que *c'est un devoir de sortir de l'état de nature pour entrer dans l'état juridique ou de justice distributive*, résulte donc du droit privé. Cette loi rationnelle peut se déduire analytiquement de la notion du *droit* par opposition à la *violence*. Nul n'est tenu de respecter la possession d'un autre si cet autre ne prend le même engagement à son égard. De là le droit de forcer à l'état juridique tous ceux qui peuvent nous troubler dans notre possession, en vertu de ce principe. « *Quilibet præsumitur malus, donec securitatem dederit oppositi.* » Ceux qui, persistant dans l'état de nature, se font la guerre, ne commettent aucune injustice les uns envers les autres; mais ils sont injustes et font mal en demeurant dans un état qui exclut le droit et perpétue le règne de la violence.

CHAPITRE VII.

SUITE DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MOEURS. — PHILOSOPHIE DU DROIT. — SECONDE PARTIE : LE DROIT PUBLIC[1]. — PROJET D'UN TRAITÉ DE PAIX UNIVERSELLE.

Le *droit public* est l'ensemble des lois qui ont besoin d'être promulguées pour produire un état juridique. C'est un système de lois pour un peuple ou pour une association de peuples ayant besoin d'une constitution pour régler les droits respectifs des membres d'un même État, ou ceux des divers peuples entre eux. Un peuple réuni en société, formant un État, une nation, est une *puissance* à l'égard d'autres peuples. Outre le droit qui régit une cité particulière, il y a

[1] Même volume, p. 155-211.



de plus, quant à l'idée générale de *droit* public, ***un droit des gens***, réglant les rapports des nations entre elles, et par suite un *droit cosmopolitique*, embrassant tous les peuples de la terre. Le droit *cosmopolitique* est la condition du *droit des gens*, et le *droit des gens* est la garantie du *droit de la cité*, de telle sorte que si à tous ces égards la liberté extérieure n'est pas limitée par des lois, l'état juridique en général est menacé de ruine.

En conséquence le *droit public* doit être traité sous trois chefs, et comprend : 1° Le *droit politique;* 2° le *droit des gens;* 3° le *droit cosmopolitique*.

1. *Du droit politique (das Staatsrecht)* [1].

L'état de nature est un état sans loi et sans droit, où la force individuelle décide de toutes les prétentions, et où toutes les possessions ne sont que provisoires. De là le devoir d'entrer dans un état qui garantisse le droit, c'est-à-dire, dans un état de société civile.

Un *État* est la réunion d'un nombre plus ou moins grand d'hommes sous des lois juridiques. En tant que ces lois sont nécessaires ou *à priori*, comme conséquences naturelles du droit rationnel, la forme de l'État est celle de l'État en général, de l'État idéal, conforme à l'idée rationnelle d'une constitution politique.

Dans tout État, ainsi considéré, il y a trois pouvoirs : le pouvoir souverain du *législateur*, le pouvoir *exécutif* ou du gouvernement, et le pouvoir *judiciaire*. Kant compare ces pouvoirs aux trois propositions du syllogisme, le premier à la *majeure*, posant la règle, le second à la *mineure*, qui déclare que tel cas particulier est soumis à cette règle, et le troisième à la *conclusion* qui applique la règle à un cas déterminé, ou qui décide ce qui est de droit.

[1] §§ 44-52.

Le pouvoir législatif ou la souveraineté n'appartient qu'à la volonté réunie du peuple; car tout droit devant sortir de là, il faut que ce pouvoir soit dans l'impossibilité d'être injuste. Or ce que tous veulent, ne saurait être une injustice : *Volenti non fit injuria*. Idéalement parlant, la volonté de tous est seule législative. Les citoyens qui ensemble composent un État, ont trois attributs juridiques : la *liberté légale, sub lege libertas*, qui consiste à n'être tenu d'obéir à d'autre loi qu'à celle à laquelle on a consenti, la *liberté civile* et l'*indépendance* (*Selbstständigkeit*), ou la *personnalité civile*. Il y a du reste des citoyens *actifs* et des citoyens *passifs* Ces derniers sont ceux qui n'ont pas la capacité nécessaire pour voter en matière législative, parce que leur volonté n'est pas indépendante, tels que les domestiques, les mineurs, les femmes.

Les trois pouvoirs sont des *dignités* politiques, et emportent le rapport du souverain (qui rationnellement n'est autre que le peuple réuni) aux *sujets*, ou de celui qui commande à ceux qui obéissent. L'acte par lequel le peuple se constitue en un État, acte idéal et rationnellement présumé, et un *contrat social primitif*, par lequel tous et chacun (*omnes et singuli*) renoncent à l'exercice arbitraire de leur liberté extérieure au profit de la nation entière, à la liberté sauvage au profit de la liberté légale.

Les trois pouvoirs, considérés comme autant de personnes morales, sont d'abord *coordonnés* entre eux comme se soutenant et se complétant mutuellement, mais ils sont de plus *subordonnés* les uns aux autres, en ce sens que l'un ne peut pas usurper les fonctions de l'autre, et que chacun, tout en ayant sa sphère d'activité, ne commande que par la volonté d'un pouvoir supérieur. Pour répondre à l'idée de leur institution, la volonté du législateur doit être *irrépréhensible*, le pouvoir exécutif *irrésistible*, et la sentence du juge suprême *immuable* et sans appel.

Celui qui gouverne l'État, le *prince*, est la personne physique ou morale qui est revêtue du pouvoir exécutif. Il est l'agent de l'État qui institue les magistrats, et par des ordonnances ou des décrets règle l'exécution de la loi. Un gouvernement qui réunirait le pouvoir législatif au pouvoir exécutif serait *despotique*. Le souverain peut renverser le prince, mais non le punir, ce qui serait un acte de pouvoir exécutif. Enfin, ni le législateur ni le prince ne peuvent être juges. Le peuple se juge lui-même par ses représentants, et la sentence est prononcée par des magistrats indépendants.

Le principe du système constitutionnel n'est pas le bonheur matériel des peuples, mais la raison, la dignité morale, la liberté.

Ici Kant a placé une longue observation[1] sur les *effets juridiques qui résultent de la nature même de la société civile;* il y traite des questions les plus importantes et les plus délicates : de l'origine des gouvernements, du prétendu droit d'insurrection, du droit de l'impôt, des établissements de bienfaisance et des fondations pieuses de l'Église, des droits et des fonctions du prince.

1° Quelle est la signification de ces paroles de l'Évangile : *Tout gouvernement vient de Dieu?* Ces paroles n'ont pas un sens historique, mais seulement philosophique. Elles signifient qu'on doit obéissance aux pouvoirs actuellement existants, quelle qu'en puisse être l'origine historique. Discuter cette origine est chose dangereuse, parce qu'elle peut conduire à la révolte, que le gouvernement a toujours la faculté de punir. Il n'y a, selon Kant, de résistance légitime que la résistance négative de l'*opposition* constitutionnelle. Nulle constitution ne peut, sans se détruire elle-même, renfermer un article autorisant la résistance matérielle. Les réformes doivent empêcher les révolutions ; mais, lorsqu'une révolution a eu lieu et a établi une forme nouvelle de gouvernement,

[1] P. 164-188.

le nouvel ordre de choses, par la même raison, devient aussi sacré que l'ancien.

2° Le souverain, comme maître du territoire, a sur le peuple un droit *personnel*. Il ne doit rien posséder en propre que lui-même. Il ne doit pas être propriétaire direct, parce qu'il pourrait étendre ses domaines à l'infini, et qu'il n'y aurait pas de juges pour prononcer sur les différends qui pourraient s'élever entre lui et ses sujets. Kant conclut de là que toute *main-morte* est mauvaise et que l'État a toujours le droit de la limiter ou de s'attribuer les biens ainsi possédés, à la seule condition d'indemniser les usufruitiers survivants.

Les fondations peuvent être abolies lorsqu'elles ne remplissent plus leur but, ou lorsque l'opinion cesse de les regarder comme utiles, droit hardi dont on a largement usé dans ces derniers temps

Il est rationnel que le droit d'inspection de l'État n'aille pas jusqu'à la faculté de pénétrer dans le domicile des citoyens, sauf certains cas extraordinaires et prévus par la loi.

3° Quant aux *établissements de bienfaisance publique*, il est évident, selon Kant, que la société, en se formant, prend l'engagement de nourrir ceux qui sont hors d'état de pourvoir eux-mêmes à leur subsistance, de soigner les malades indigents. De là le droit d'imposer à cet effet ceux qui possèdent, et d'y pourvoir par d'autres moyens encore. Parmi ces moyens se trouve la *loterie*, sur les produits de laquelle on prélève une certaine quote-part pour les pauvres. Kant n'hésite pas à condamner la loterie comme ajoutant à la misère publique, et en demande l'abolition. Il appelle la mendicité une sorte de brigandage et voudrait la voir réprimée.

Faut-il que chaque génération pourvoie aux besoins de ses pauvres par des contributions courantes, ou faut-il y pourvoir par des fondations? Kant se prononce pour le premier mode, parce que les fondations favorisent la paresse et le paupérisme.

L'*Église* étant un besoin public, a droit à la sollicitude et à la protection de l'État, d'où résulte en même temps pour celui-ci le droit de la surveiller, non comme religion, mais comme institution. Du reste Kant veut que chaque communauté fournisse aux frais de l'entretien de son culte.

4° *Les droits du prince.* Le prince nomme aux emplois rétribués. Ici se présente la question de l'*inamovibilité.* Selon Kant le prince ne peut destituer arbitrairement un fonctionnaire quelconque, parce qu'il n'a pas le droit de faire ce que la volonté réunie de la nation n'approuverait jamais, et que celle-ci veut nécessairement le maintien des fonctionnaires une fois nommés. Ainsi le veut la justice, puisque pour se rendre apte aux fonctions publiques, il faut des études et des sacrifices; et ainsi le veut l'intérêt général, parce que sans l'inamovibilité, on ne trouverait pour remplir ces fonctions que des individus incapables ou servilement ambitieux.

Le prince confère des dignités honorifiques. Ici Kant traite de la *noblesse* héréditaire, comme classe intermédiaire entre le prince et la bourgeoisie. Le prince a-t-il le droit d'instituer une pareille noblesse, une classe de supérieurs nés ou privilégiés? Si l'on applique à cette question le principe de la volonté publique, et si l'on considère que la noblesse doit conférer un rang au-dessus du mérite et indépendant du mérite, on voit aussitôt qu'une noblesse héréditaire est un être de raison et que le prince n'a pas le droit de l'instituer. Là où elle existe, il faut la laisser s'abolir peu à peu, à mesure que l'opinion l'abandonne.

Tout membre actif de l'État a la dignité de citoyen. Il ne peut la perdre que par un crime. Nul ne peut, par un contrat, se faire l'esclave d'un autre; car il est absurde, par un acte de personnalité, de renoncer à cette même personnalité. On peut se mettre au service d'un autre pour des prestations déterminées et non à discrétion. Enfin ni la servitude volontaire, ni celle qui a été encourue par le crime ou le

malheur, ne peuvent se transmettre aux enfants, parce que tout homme naît libre, et qu'il ne peut perdre sa liberté que par sa faute ou par la violence.

5° *Du droit de punir et du droit de faire grâce.* Une transgression qui entraîne la déchéance des droits de citoyen est un *crime.* Kant distingue des crimes *privés*, tels que la soustraction frauduleuse, l'escroquerie, l'abus de confiance, etc., délits qui supposent de la bassesse (*crimina indolis abjectæ*), et des crimes *publics*, consommés avec violence, tels que le meurtre, le vol, le faux en écriture, etc. (*crimina indolis violentæ*).

Les peines *judiciaires*, qu'il faut distinguer des peines *naturelles*, ne doivent jamais être considérées comme des moyens, mais comme des conséquences juridiques du crime. Le coupable même n'est pas une *chose*, et, tout en perdant sa personnalité civile, il conserve sa personnalité naturelle. La justice n'est qu'à ce prix : le criminel doit être avant tout punissable, et l'utilité de sa punition, comme exemple, ne peut être prise en considération qu'après. Malheur au juge qui songe à l'utilité d'une peine! Il n'y a plus de justice lorsqu'elle se met à un prix quelconque. Le principe et la mesure de la justice pénale, pour la quantité et la qualité des peines, c'est l'égalité, le droit de représailles, le *jus talionis* appliqué avec discernement. Il faut que chacun sache, lorsqu'il injurie un citoyen, que l'injure retombe sur lui; que s'il le vole, le frappe, le tue, il se vole, se frappe, se tue lui-même. Cette égalité de l'offense et de la réparation n'est pas possible littéralement, mais seulement par compensation, par des compléments surérogatoires. Le meurtre prémédité doit entraîner la peine de mort, parce qu'il n'y a pas d'équivalent à la vie; mais la mort doit être infligée simplement, sans torture et sans circonstances aggravantes. Jamais assassin, jamais condamné à mort et ayant avoué son crime, a-t-il osé accuser ses juges d'injustice?

La même peine doit frapper tous les complices, si nombreux qu'ils soient; mais lorsque, pour un crime capital, le nombre des coupables dépasse une certaine mesure, il peut être dans l'intérêt de l'État, et même de la moralité et de la convenance publiques, de substituer la déportation à la peine de mort.

A cette occasion Kant combat expressément la doctrine de *Beccaria*, qui déclare la peine de mort injuste, attendu que dans le contrat social primitif elle n'a pu être stipulée, nul ne pouvant par un contrat disposer de sa propre vie. Cette preuve prouve trop, car, par la même raison, nul ne serait tenu d'exposer sa vie pour la défense de la patrie. C'est un sophisme, d'ailleurs, et une mauvaise interprétation du droit, puisque nul ne subit une peine parce qu'il y a consenti d'avance, mais pour avoir consenti à commettre un crime. Par le contrat social chacun se soumet d'avance à toute loi nécessaire au maintien de la société, et par conséquent aussi à la loi pénale.

Kant place au nombre des crimes dignes de mort et sur la même ligne l'*infanticide*, inspiré par le désir de sauver l'honneur du sexe, et le meurtre commis par un soldat pour venger son honneur ou pour maintenir sa réputation de bravoure. A l'égard de ces deux crimes, la justice se trouve dans l'alternative ou de déclarer vain le sentiment de l'honneur, en le punissant de mort, ou de laisser le crime impuni. La solution que Kant donne de cette difficulté est pleine d'obscurité, et cette obscurité provient de ce qu'il a rangé dans la même catégorie l'infanticide et le duel. Cette assimilation de deux actes si différents suppose que la mère qui tue son enfant, ne commet ce crime que pour le soustraire à la honte qu'à tort l'opinion attache à une naissance illégitime, tandis que le plus souvent elle le fait pour cacher son propre déshonneur. Dans ce dernier cas, elle ne commet pas un crime qu'un injuste préjugé lui commande en quelque sorte; son crime est semblable à celui

d'un voleur, par exemple, qui se défait par le meurtre d'un témoin de son infraction à la loi. Pour le duel, Kant est dans le vrai, lorsqu'il dit que la peine de mort décernée contre le militaire qui tue celui qui l'a blessé dans son honneur, est une injustice, tant que l'opinion attache le déshonneur à de certaines offenses, et qu'elle admet que ces offenses peuvent être lavées dans le sang. Du reste ce qui se pratique généralement en France aujourd'hui pour la répression de l'infanticide et du duel, est entièrement conforme à la doctrine de Kant, disons mieux, à la raison. La loi permet au jury d'apprécier les circonstances du premier et de punir le second selon les circonstances encore, d'adoucir la peine qui atteint justement celui-là, et de prononcer une peine contre celui-ci.

Le *droit de grâce*, enfin, droit souverain, est d'un exercice très-difficile, la clémence pouvant être quelquefois une injustice. Selon Kant, en thèse générale une peine prononcée pour un crime commis par des sujets sur des sujets ne saurait être remise justement, de sorte que le droit de grâce doit se borner aux crimes de *lèse-majesté*, à condition encore que l'application n'en puisse pas tourner contre la sûreté publique.

Les trois derniers paragraphes de ce chapitre traitent du *rapport juridique du citoyen à la patrie et à l'étranger*. Tout en accordant au citoyen le droit d'émigrer, Kant lui refuse celui de vendre ses immeubles, opinion contraire à ce qui se pratique dans les pays libres. Les trois pouvoirs constituent l'idée pure du souverain ayant une réalité pratique objective. Mais ce souverain n'est qu'un être de raison, tant qu'il n'est pas représenté par une puissance physique. Or, sous ce rapport, il y a trois formes politiques possibles : la *monarchie*, que Kant appelle plus justement l'*autocratie*, l'*aristocratie* et la *démocratie*. Il y a cette différence entre l'*autocrate* et le *monarque*, que le premier est véritablement le souverain, tandis que le second le représente seulement.

La forme la plus simple est l'autocratie; mais est-ce la meilleure? C'est la meilleure forme pour le maintien du droit, mais non pas pour le droit lui-même, parce qu'elle invite au despotisme. Il n'y a pas de citoyens sous l'autocratie. Un autocrate juste et bon n'est qu'un accident.

Toute recherche pour remonter à l'origine historique du mécanisme social est vaine; et si elle se fait dans des vues hostiles au gouvernement établi, elle est criminelle. Un renversement de la constitution ne pourrait s'opérer que par le peuple soulevé. Le changement serait alors l'ouvrage de la sédition et non de la législation; au lieu d'une réforme on aurait un bouleversement. Ce serait la dissolution de la société, et le passage à un ordre de choses meilleur se ferait non par une métamorphose, mais par une palingénésie violente.

Les formes politiques ne sont que la lettre et non l'esprit de la législation primitive; il faut les laisser subsister tant qu'elles sont conformes aux habitudes et aux idées dominantes. Mais l'esprit du contrat social primitif impose au pouvoir constituant l'obligation de conformer de plus en plus le gouvernement à l'idée rationnelle.

En terminant cette partie de son ouvrage, Kant soutient que toute convention nationale rentre de plein droit dans la possession de la souveraineté. « Le peuple réuni, dit-il, ne représente pas le souverain, mais il l'est lui-même. Un prince puissant, de nos jours, commit une grande faute, lorsque, pour rétablir ses finances, il convoqua la nation afin qu'elle avisât aux moyens de combler le déficit. Les représentants du peuple une fois réunis, le souverain pouvoir du monarque s'évanouit aussitôt : il retourne au peuple. »

2. *Du droit des gens*[1].

Les individus qui forment ensemble une nation sont censés nés d'une mère commune et appartenir à une même famille.

[1] Même volume, p. 195-205, §§ 53-62.

Il s'établit entre ces familles des rapports qui constituent le *droit des gens* ou le *droit public* des États. Tant qu'ils ne sont pas unis entre eux par une sorte de constitution, les divers États peuvent être considérés comme des personnes morales vivant dans l'état de nature, et par conséquent dans un état de guerre permanente.

Il faut donc traiter ici :

1° Du droit de faire la guerre ;

2° Du droit dans la guerre ;

3° Du droit après la guerre.

Les éléments du droit des gens sont dans les propositions suivantes :

Les peuples, dans leurs rapports entre eux, sont naturellement dans un état non juridique ; — cet état est un état de guerre et d'injustice absolue si ce n'est actuelle, état d'où c'est pour eux un devoir de sortir ; — qu'une alliance entre eux, selon l'idée d'un contrat social primitif, est nécessaire ; — que cette association ne donne pas à tous ses membres pris ensemble une puissance souveraine, mais constitue seulement une sorte de fédération qui peut être dissoute et a besoin de se renouveler de temps à autre (les amphyctions).

Quant au droit de guerre, la première question qui s'élève, c'est de savoir si le souverain a le droit d'appeler ses sujets aux armes. Les légistes déduisent ce droit de celui de disposer du *sien* à son gré, en établissant que les sujets sont un produit de l'État qui les protége. Mais à cette déduction s'oppose le droit du citoyen, suivant lequel celui-ci ne peut être obligé à servir dans la guerre qu'autant que cette guerre aura été jugée nécessaire par lui ou par ses représentants. Le droit d'appeler les citoyens aux armes se déduit donc plus justement du *devoir* du souverain envers le peuple.

Dans l'état de nature des nations, le droit de guerre est le droit de se protéger par les armes contre un autre État.

Pour exercer ce droit, il n'est pas nécessaire qu'un peuple ait été lésé ou attaqué; il suffit qu'il soit menacé d'une attaque, ou qu'un peuple voisin s'accroisse en puissance au point de menacer l'existence des autres États.

La plus grande difficulté du droit des gens, c'est d'établir une loi pour l'état de guerre, état qui est naturellement sans loi. Il n'y a de possible à cet égard que ce principe : *Faire la guerre de manière à ce qu'il demeure toujours possible de sortir de cet état de nature par la paix*[1]. Nulle guerre entre États indépendants ne peut être une guerre de *punition*, ni une guerre d'*extermination* ou d'asservissement, c'est-à-dire d'anéantissement matériel ou moral. Dans la guerre, tous les moyens sont permis à l'État attaqué, excepté ceux dont l'usage rendrait les sujets qui y seraient employés incapables d'être citoyens, et ceux qui détruiraient la possibilité d'une paix future : tels sont l'espionnage par des nationaux, l'assassinat, l'empoisonnement par des étrangers même. Le pillage exercé sur le peuple ennemi n'est pas permis, parce que ce n'est pas au citoyen isolé, mais à l'État qu'on fait la guerre.

Après la guerre, le vainqueur dicte les conditions de la paix : ainsi le veut le droit de la victoire. Mais le traité ne peut renfermer aucun article qui donnerait à la guerre un caractère de punition ou d'asservissement. La paix entraîne nécessairement l'oubli du passé.

Le *droit de la paix* renferme le droit de rester neutre en temps de guerre;

Celui de se faire donner des garanties de la durée de la paix;

Celui de former des alliances pour la maintenir.

Le droit contre un ennemi injuste n'a d'autres limites que celle de toute guerre loyale. Un ennemi injuste est celui qui.

[1] § 57.

par ses paroles ou ses actes, manifeste des maximes qui, devenues lois universelles, perpétueraient l'état de guerre entre les nations.

Les possessions des divers États ne sont que *provisoires*, tant qu'ils ne forment pas entre eux une société qui les rende *péremptoires*. L'alliance de tous les peuples de la terre et la paix universelle et perpétuelle sont, il est vrai, des idées inexécutables; mais il n'en est pas moins nécessaire d'y tendre sans cesse.

3. *Du droit cosmopolitique*[1].

L'idée rationnelle d'une alliance de tous les peuples est un principe juridique, et non philanthropique seulement. Les diverses tribus répandues sur le globe possèdent originairement le sol en commun, et ont les unes à l'égard des autres les mêmes devoirs et les mêmes droits primitifs que les individus d'une même contrée. Il est de leur devoir d'établir entre elles un commerce régulier et des rapports juridiques. Le droit, en tant qu'il a pour objet la réunion possible de tous les peuples, pour régler par des lois générales leurs rapports réciproques, est le *droit cosmopolitique*.

Les mers unissent bien plus les diverses parties du monde qu'elles ne les séparent. Les violences que les peuples navigateurs ont souvent exercées sur des plages lointaines, ne prouvent rien contre le droit de parcourir les mers et les côtes, afin de nouer des rapports avec les nations les plus éloignées. Ici se place la question concernant la légitimité des établissements dans des contrées récemment découvertes. Le droit à cet égard est incontestable lorsque ces contrées sont inoccupées. Si elles appartiennent à des tribus de pasteurs ou de chasseurs, qui ont besoin pour leur subsistance d'une vaste étendue de terrain, les établissements sur leur

[1] Même volume, p. 206-208, § 62.

sol ne peuvent se faire que de leur agrément, au moyen d'un contrat loyal et librement accepté par elles. Le prétexte de porter parmi les barbares les bienfaits de la civilisation ne peut excuser aucune violence, aucune injustice à leur égard. La fin ne peut sanctifier les moyens.

La raison pratique morale prononce son *veto* contre la guerre : elle la condamne, parce que ce n'est pas par la violence que le droit peut être consacré. Dès lors il ne s'agit plus de savoir si la paix perpétuelle est possible; c'est dans tous les cas un devoir de travailler à la préparer, à la fonder. L'établissement de cette paix est la fin dernière du droit tout entier; car c'est par la paix uniquement qu'est assuré le *mien* et le *tien*, non pas seulement celui des États considérés comme des personnes morales possédantes, mais encore, en définitive, celui des individus réunis en une même société civile.

Kant a consacré un écrit spécial à cette idée de la *paix universelle et perpétuelle*, qui, selon lui, n'est pas seulement le rêve d'un homme de bien, mais la condition générale du droit et la fin de la civilisation. Cet écrit, aussi remarquable par le style que par la pensée, complète la philosophie du droit. En voici la substance[1] :

Il a la forme d'un projet de traité de paix; il se compose d'articles *préliminaires*, d'articles *définitifs*, et d'articles *secrets*, et se termine par un appendice sur les rapports de la morale avec la politique.

1. *Articles préliminaires.*

Art. 1er. *Nul traité de paix ne sera considéré comme tel*,

[1] *Zum ewigen Frieden; ein philosophischer Entwurf.* Projet philosophique d'un traité de paix perpétuelle. 1795, Œuvres compl., t. VII, p. 229-291.

s'il a été conclu sous la réserve de la matière d'une guerre nouvelle.

Une telle paix, en effet, n'est qu'un armistice accordé par la lassitude.

Art. 2. *Nul État, grand ou petit, ne pourra être acquis par un autre, ni par héritage, ni par échange, ni par vente ou donation.*

Un État n'est pas un avoir, un patrimoine, dont on puisse disposer à son gré. Des États héréditaires ne le sont pas dans ce sens qu'ils appartiennent à une famille; cette famille au contraire leur appartient.

Art. 3. *Les armées permanentes cesseront d'exister avec le temps.*

Elles sont une menace de guerre perpétuelle. C'est d'ailleurs à qui aura le plus de troupes, de telle façon que les armées dévorent la substance des peuples, et qu'une guerre de courte durée paraît souvent préférable à une paix trop coûteuse. Enfin, prendre à sa solde des hommes dont le métier avoué est de tuer ou d'être tués, c'est les dégrader moralement et en faire des instruments de destruction. Autre chose est d'exercer périodiquement aux armes les citoyens pour la défense de la patrie.

Art. 4. *Un État ne pourra contracter de dettes pour ses intérêts extérieurs*, parce que de pareils emprunts fournissant un moyen trop facile de faire la guerre, sont menaçants pour la paix.

Art. 5. *Toute intervention armée dans les affaires intérieures d'une nation est interdite.*

Une pareille intervention ne serait permise que dans le cas où un État se diviserait en deux partis, dont chacun prétendrait posséder le tout.

Art. 6. Dans la guerre sont interdits tous les moyens qui détruiraient la confiance nécessaire pour faire la paix[1].

[1] Même volume, p. 235-238.

2. *Articles définitifs.*

Art. 1. *La constitution civile de chaque État doit être républicaine*, parce que cette constitution est la plus favorable au maintien de la paix.

La seule constitution qui résulte de l'idée d'un contrat social primitif, c'est la *républicaine*, c'est-à-dire, celle qui respecte la liberté des membres de la société comme hommes, qui proclame la dépendance de tous d'une même législation comme sujets, et l'égalité de tous comme citoyens. Kant définit ainsi la *liberté* civile et l'*égalité* juridique : La liberté est la faculté de n'obéir à d'autres lois que celles auxquelles chacun *a pu* donner son consentement. L'égalité est ce rapport des citoyens entre eux, d'après lequel personne ne peut juridiquement obliger un autre à rien à quoi celui-ci ne puisse à son tour l'obliger de la même manière. Du reste, ajoute Kant, c'est une erreur de considérer la république comme identique avec la démocratie : 1° Quant aux personnes qui exercent le souverain pouvoir (*forma imperii*); 2° quant à la manière dont une nation est gouvernée par son chef quel qu'il soit (*forma regiminis*). Sous le premier rapport, il y a trois formes : l'*autocratie*, l'*aristocratie*, la *démocratie*. Sous le second, un gouvernement est ou *despotique*, lorsque la loi est exécutée par celui-là même qui l'a faite; ou *républicaine*, lorsque tous les pouvoirs s'exercent séparément. La démocratie pure est une espèce de despotisme. En général toute forme de gouvernement qui n'est pas représentative, est proprement absence de forme; le législateur ne peut en même temps être exécuteur de la loi. On peut dire que moins est grand le nombre des personnes qui commandent souverainement et plus est grand le nombre de leurs représentants, plus la constitution d'un État se rapproche de la forme républicaine, de telle sorte que la monarchie en est plus près que la démocratie pure.

Art. 2. *Le droit des gens sera fondé sur une fédération d'États indépendants, sur l'alliance des peuples.*

Le seul moyen, en effet, pour les divers peuples de sortir de l'état de guerre, c'est de renoncer à leur sauvage liberté extérieure, et de former ensemble une cité de nations qui finirait par comprendre tous les peuples de la terre.

Art. 3. *Le droit cosmopolitique se bornera aux conditions d'une hospitalité universelle.*

Cet article limite le droit de s'établir partout, en même temps qu'il consacre le droit de chacun de visiter les autres contrées, et de trouver partout aide et protection.

Aujourd'hui que les rapports des peuples sont déjà devenus si intimes qu'une violation du droit commise en un lieu est partout ressentie, l'idée d'un droit cosmopolitique n'est plus une chimère : ce sera un complément nécessaire du droit politique et du droit des gens, et la condition de la paix universelle vers laquelle c'est un devoir de tendre sans cesse[1].

Première addition : de la garantie de la paix perpétuelle.

Cette garantie est dans la nature des choses, qui par les maux de la guerre elle-même tend à préparer la paix; dans la providence, dont le doigt se montre dans la convenance des lois qui régissent le cours du monde.

Voici quelles sont les dispositions provisoires de la nature :

1° Sous tous les climats elle a pourvu à la subsistance de l'homme; 2° elle l'a poussé partout, au moyen de la guerre, à peupler les contrées les plus inhospitalières; 3° par la guerre même elle a amené les hommes à former des relations plus ou moins conformes au droit.

La providence a pris d'autres mesures encore dans l'intérêt moral de l'homme sous le triple rapport du *droit civil*, du *droit des gens* et du *droit cosmopolitique*.

[1] Même volume, p. 239-256.

1° Alors même qu'un peuple ne serait pas forcé par les discordes intestines de se soumettre à des lois, il y serait contraint par la guerre du dehors : force lui est de se former en État pour se défendre. Leur propre intérêt, et plus encore, la rivalité et l'opposition des penchants égoïstes, contrebalancés les uns par les autres, obligent les hommes d'être, si ce n'est moralement bons, du moins de bons citoyens. Le problème d'une bonne constitution doit pouvoir se résoudre pour des êtres doués d'intelligence, si enclins au mal qu'ils soient d'ailleurs. Il s'agit de leur donner une constitution telle que leurs penchants personnels, tout en se combattant, se balancent et se répriment réciproquement, de sorte que, dans leur conduite extérieure, l'effet en soit aussi insensible que si ces mauvais penchants n'existaient pas. Il s'agit donc uniquement de profiter du mécanisme de la nature dans l'intérêt de la société, sauf à la raison à faire le reste. La nature veut irrésistiblement que le droit l'emporte à la fin.

2° Autant est à désirer une alliance entre tous les peuples, autant serait funeste une monarchie universelle, parce qu'avec l'étendue d'un empire s'accroît la difficulté du gouvernement, et qu'au despotisme y succède l'anarchie. Cependant tout empire y tend ; mais la nature y est contraire. Pour maintenir les nationalités, elle emploie la diversité des *langues* et des *religions*, diversité féconde en haines et en guerres, mais qui, à mesure que la civilisation fait des progrès, tout en empêchant la fusion des peuples, entretient entre eux une utile émulation.

3° En même temps que la nature sépare les peuples, elle les unit par leurs intérêts réciproques. L'esprit du *commerce*, incompatible avec la guerre, est le moyen dont elle se sert pour réaliser peu à peu l'idée du droit cosmopolitique.

C'est ainsi qu'en général la nature garantit la paix perpétuelle par le mécanisme même des passions humaines[1].

[1] Même volume, p. 257-266.

Seconde addition : article secret.

Cet article est secret pour ménager l'amour-propre des parties contractantes. Il est ainsi conçu : *Les maximes des philosophes sur les conditions qui rendent possible la paix perpétuelle seront consultées par les États armés pour la guerre.*

Pour cela il suffira de laisser les philosophes exprimer librement leurs pensées sur les matières politiques; liberté du reste qui découle de la raison, et qu'on peut leur accorder avec d'autant moins de danger, que par sa nature même cette classe d'hommes est éloignée de tout esprit d'insurrection et de propagandisme[1].

APPENDICE.

Des différends entre la morale et la politique au sujet de la paix perpétuelle[2].

Il ne peut y avoir de désaccord entre la politique comme droit pratique, et la morale comme théorie. La politique dit: *Soyez prudents comme les serpents*, et la morale ajoute : *et simples comme les colombes*. Il n'y a d'opposition entre la morale et la politique qu'autant que ces deux préceptes ne pourraient être réunis en un seul.

Si l'on ne peut pas dire, malheureusement, que la probité soit la meilleure politique, il faut dire néanmoins, et cette seconde proposition est au-dessus de toute objection, que *la probité vaut mieux que toute politique*, et qu'elle en est la condition indispensable.

S'il n'y a pas de liberté, et partant pas de loi morale, si tout est soumis au mécanisme de la nature, oh, alors toute la sagesse pratique se réduit à la politique, comme l'art de se servir de ce mécanisme pour gouverner les hommes, et la

[1] Même volume, p. 267-269.
[2] Même volume, p. 270-283.

notion du droit est une idée vaine. Mais si cette notion est la condition de la politique au moins d'une manière générale, — et qui oserait soutenir que *tout* est permis en politique? — alors la morale et l'art de gouverner doivent s'entendre.

On conçoit un homme d'État qui cherche à conformer sa politique à la morale; mais un moraliste qui prétend régler ses principes sur la politique, est un être absurde, parce que à ce prix il n'y a plus de morale.

L'homme d'État moral, sans abandonner aucun de ses principes, met de la prudence dans leur application; il procède par des réformes lentes et progressives, sachant bien qu'une réforme précipitée n'a point de durée. Si une révolution a eu lieu, amenée par la force des choses, il l'accepte et en profite avec empressement pour réaliser ses idées de justice et de liberté.

Le moraliste politique au contraire, s'appuyant sur une prétendue connaissance des hommes, et ignorant la nature humaine, s'applique à maintenir ce qui est, à fortifier par tous les moyens la puissance existante quelle qu'elle soit. Ses maximes, qu'ils n'ose avouer, peuvent s'exprimer en trois mots : *fac et excusa; si fecisti nega; divide et impera*. Profiter de toutes les occasions pour augmenter leur puissance au dedans ou au dehors, par la violence ou la ruse, et s'excuser après par le succès; — tout faire et le nier ensuite, ou en accuser les victimes et la mauvaise nature de l'homme; — diviser pour régner au dedans et au dehors, et ne rougir que lorsqu'ils ne réussissent pas : voilà toute la politique de ceux qui ont fait secrètement divorce avec la morale. Nous disons *secrètement*, parce que en public ils cherchent à colorer leurs injustes entreprises d'un prétexte de justice, et par là même se trouve condamnée leur politique immorale.

Tous les deux, le *moraliste politique* et le *politique moral*, cherchent publiquement à accorder la morale et la politique; mais le premier sacrifie en secret celle-là à celle-ci, tandis

que le second fait servir la morale aux fins de la politique, et en fait la condition de celle-ci.

En matières de raison pratique, il ne faut pas prendre pour point de départ le but ou le principe matériel; mais le principe *formel*. Or, le moraliste politique ne voit que le but, et fait du problème du droit un problème de *prudence* politique; le politique moral au contraire, partant du principe formel, en fait un problème moral dont il attend la solution de la *sagesse politique*.

Le précepte général de la sagesse politique est celui-ci: Aspirez avant tout au règne de la raison pratique pure et de la justice, et vous ne pourrez manquer d'arriver à votre but. Pour la seule prudence au contraire, qui vise directement au but, l'avenir est plein d'incertitudes. En politique, comme dans la vie privée, les maximes ne doivent pas se former d'après la prospérité et la félicité qu'on se propose d'atteindre, mais d'après l'idée absolue du droit, quelles qu'en puissent être les conséquences matérielles.

Il résulte de tout cela qu'*objectivement* ou en théorie il n'y a aucune collision entre la morale et la politique, bien que *subjectivement*, à cause des penchants égoïstes des hommes, une pareille opposition existe naturellement. Il demeure établi que la vraie politique doit toujours rendre hommage à la morale et la consulter; que s'il y a une collision entre ce que veut la prudence et ce que demande la justice, c'est à la morale à trancher souverainement la difficulté; qu'il faut à tout prix respecter le droit; que toute politique doit fléchir le genou devant la justice: qu'à cette condition elle arrivera plus lentement, mais plus sûrement à son but.

2. *De l'harmonie de la politique avec la morale d'après l'idée transcendantale du droit public*[1].

Si l'on fait abstraction de toute matière du droit public, il

[1] Même volume, p. 284-291.

reste la forme de la *publicité*, et cette publicité fournit le critérium de toute justice. Toute prétention qui ne peut supporter l'épreuve de la publicité est illégitime. De là cette formule transcendantale du droit public : Toute maxime relativement au droit d'autrui qui avant son application ne pourrait être publiquement avouée, est injuste. Ce principe est moral et juridique, car une maxime qui, devenue publique, rencontrerait une opposition universelle, est nécessairement injuste.

Cet axiome est d'une application facile.

Soit, par exemple, la question de savoir si l'insurrection contre un gouvernement tyrannique est légitime, question difficile, si on veut la déduire dogmatiquement des droits. Pour la résoudre par notre principe, il faut la traduire ainsi : Un peuple pourrait-il faire insérer dans le contrat social un article qui lui permît de se révolter dans une occasion donnée? Il est évident, qu'une pareille clause admise dans le contrat, le détruirait virtuellement. Au contraire, le souverain peut déclarer publiquement que toute révolte sera punie de mort.

On demande si un prince, en sa qualité de souverain, ayant pris envers un autre État un engagement, peut le rétracter comme premier fonctionnaire public, comme comptable à ses concitoyens? Il est évident que celui qui professerait publiquement cette maxime, ne serait plus admis à traiter.

Plusieurs États réunis ont-ils le droit d'attaquer un État puissant sous prétexte que, pouvant les opprimer, il le voudra? Il est clair que la publicité donnée à cette maxime en rendrait l'exécution impossible; donc elle n'est pas juste. — Mais ce principe n'offre qu'un critérium négatif de politique juste et morale. Le principe positif peut se formuler ainsi : *Toutes les maximes qui ont besoin de publicité pour ne pas manquer leur but, sont en même temps d'accord avec le droit et la politique.*

CHAPITRE VIII.

SUITE DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MOEURS. — PRINCIPES MÉTAPHYSIQUES DE LA MORALE[1]. — INTRODUCTION.

Après avoir, dans les *fondements de la métaphysique des mœurs*, recherché et exposé le premier principe de toute morale, et après avoir, dans la *Critique de la raison pratique*, déduit ce principe de la nature même de la raison, Kant va présenter ici le système complet de la philosophie morale, ou plutôt de la morale philosophique.

L'*introduction*[2] qui précède ce dernier ouvrage, faisant suite à la philosophie du droit, mérite une analyse détaillée; il nous sera permis ensuite d'être plus concis dans celle du système lui-même.

Toute science philosophique repose sur un fondement métaphysique, sur des principes *à priori*. En est-il de même de la morale? Pour faire de l'idée du devoir, pure de tout motif extérieur, le mobile de toutes nos actions, est-il nécessaire de remonter jusqu'aux éléments métaphysiques? Pour vaincre les passions et les mauvais penchants, à quoi peut-il servir à la vertu de recourir aux arguments de la métaphysique, aux subtilités d'une spéculation accessible au petit nombre seulement des penseurs? La morale populaire peut s'en passer; mais c'est un devoir pour la philosophie de rechercher le fondement rationnel de ce qu'on appelle la conscience ou le sentiment moral.

Nul principe de morale ne se fonde sur un sentiment, sur un instinct; ce qu'on appelle ainsi est un principe rationnel,

[1] C'est la seconde partie de la *Métaphysique des mœurs*; elle se trouve sous le titre : *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (Élémens métaphysiques de la théorie de la vertu), au t. IX des OEuvres complètes, p. 217-366.

[2] Même volume, p. 222-263.

dont on n'a qu'une conscience obscure, et qui est naturellement présent à tout homme *dans la raison virtuelle*, comme on peut aisément s'en convaincre en interrogeant socratiquement un enfant sur l'impératif catégorique. Sans s'embarrasser du langage technique, il faut par la pensée remonter jusqu'à ces principes métaphysiques, si l'on veut donner à la morale un fondement solide. Toute autre méthode la trouble jusque dans sa source. L'*eudémonisme*, si élevé et si délicat qu'il soit, est l'*euthanasie* de la morale[1].

1° *De la morale en général*. La notion du devoir emporte celle d'obligation ou de *nécessitation*. L'impératif catégorique exprime cette obligation, non quant à des êtres raisonnables en général, mais quant à des intelligences servies par des sens, et qui peuvent éprouver quelque répugnance à obéir, et être sollicités à transgresser la loi morale. L'homme étant libre, cette obligation que lui impose l'impératif, est dictée par sa propre raison. Les penchants de la nature sont des obstacles qu'il se sent le pouvoir et le devoir de maîtriser et de vaincre. Or, la faculté et la résolution réfléchie de résister à un adversaire puissant, mais injuste, est de la valeur (*virtus*) de la *vertu*, et c'est à cause de cela que la morale proprement dite, ayant pour objet de régler la liberté intérieure par des lois, est la *science de la vertu*.

On peut aussi la définir le système des fins de la raison pratique pure. Un but ou une fin est ce par l'idée de quoi la volonté d'un être raisonnable est déterminée à l'action. Ce but ne peut être imposé par rien d'extérieur; la raison m'y porte et me le commande comme un devoir: c'est là surtout ce qui distingue la morale du droit.

Ce but que je me propose comme un devoir à remplir, peut fort bien se concilier avec la liberté morale. Un homme est d'autant plus libre qu'il est moins sujet aux impulsions phy-

[1] Voir la préface de l'ouvrage, p. 217-221.

siques et qu'il est plus dominé par le sentiment du devoir[1].

2° Mais comment un tel but est-il possible? On peut concevoir le rapport du but au devoir de deux manières. On peut, le but étant donné, rechercher la maxime selon laquelle il convient d'agir pour l'atteindre; ou bien la maxime étant donnée *à priori*, rechercher quel doit être le but qui est en même temps un devoir. Dans le droit, bien que la maxime soit *à priori*, je puis me proposer une fin quelconque, pourvu que l'action pour y arriver soit conforme à cette maxime. Là on peut se proposer des fins arbitraires et y conformer les actions et les maximes. En morale l'idée du devoir impose le but et détermine les maximes. C'est pour cela qu'un *devoir de vertu* seul est en même temps une fin. Pour des êtres *saints*, il n'y a pas de morale comme science de la vertu; pour eux l'*autonomie* de la raison est *autocratie*. C'est là que tend l'homme de bien, et c'est là l'idée que la philosophie personnifie dans l'idéal du *sage*.

A la vertu, comme force et puissance, est *logiquement* opposée la faiblesse morale, la moralité négative; le vice y est opposé *réellement*. Le vice est donc aussi faiblesse, lâcheté, et le crime un acte de servitude : la violence criminelle n'est point de la force; c'est un paroxysme, la force contre nature que donne le délire[2].

3° *De la raison de concevoir une fin qui soit en même temps un devoir*. Il doit y avoir pour nos actions un but pareil et un impératif catégorique qui y corresponde. Des actes de liberté doivent avoir des fins auxquelles ils tendent, et parmi ces fins il doit y en avoir qui soient en même temps des devoirs. Car s'il n'y en avait de pareilles, toutes les fins ne seraient que des moyens pour d'autres fins; il n'y aurait pas d'impératif absolu et partant point de morale. Il y a donc des fins qu'on *peut* se proposer, qu'on se pro-

[1] Même ouvrage, introduction, p. 222-226.

[2] Même ouvrage, introduction, p. 226-229.

pose naturellement, et il en est d'autres qu'on *doit* se proposer. Les règles à observer pour atteindre les premières constituent la *prudence;* la science des secondes est la *morale* [1].

Ces *fins-devoirs* peuvent se réduire à deux, savoir *notre propre perfection,* ou le perfectionnement de soi, et la *félicité d'autrui.*

4° *Du perfectionnement de soi.* En tant qu'elle est un devoir, notre perfection doit être l'effet de notre propre activité. C'est d'abord le devoir de s'élever de plus en plus au-dessus de l'*animalité* en général et de développer en soi l'être humain, l'*humanité,* par laquelle seule nous sommes capables de nous proposer des fins; c'est ensuite l'obligation de cultiver sa volonté, au point qu'elle ne respire plus que la vertu et que l'observation de la loi devienne le motif de toutes nos actions morales. Cette disposition vertueuse, en tant qu'elle nous donne le sentiment de l'effet qu'exerce la volonté sur la faculté d'agir suivant la loi, a été appelée improprement le *sens moral.* Selon Kant le sens moral, le *moral sense* des Écossais, est acquis, et le sentiment moral n'est ni antérieur à la raison, ni indépendant d'elle.

5° *De la félicité d'autrui.* Notre félicité à nous, en tant qu'elle dépend du bien-être physique, n'est pas un devoir; on y tend naturellement, et la satisfaction morale résulte naturellement aussi de la perfection morale. Il n'y a donc que la félicité d'autrui qui puisse être l'objet d'un devoir, dans les limites de la moralité. Quant à ma propre prospérité matérielle, ce n'est un devoir d'y travailler que dans l'intérêt de la moralité même [2].

6° *Les lois de la morale n'ont pas immédiatement pour objet les actions, mais les maximes des actions* : c'est par là surtout que la morale se distingue du *droit.*

[1] Même ouvrage, p. 229-230.
[2] Là-même, p. 230- 234.

Les lois morales sont l'expression même de la raison pratique, de la volonté; elles se présentent sous forme de maximes subjectives, qui ont qualité pour devenir des lois universelles, tandis que les lois proprement dites sont l'expression de la volonté générale et ne nous laissent pas la faculté de nous y conformer ou non [1].

7° *Les devoirs de morale sont d'obligation in sensu latiori,* ou d'obligation *large; ceux de droit le sont in sensu strictiori,* ou d'obligation *stricte.*

Puisque la loi morale ne peut commander que la maxime des actions et non directement les actions même, il s'ensuit qu'elle laisse au libre arbitre, quant à son observation, une certaine latitude. Mais plus un devoir laisse de latitude et moins, par conséquent, est étroite l'obligation, plus en sera méritoire la stricte observation. Il n'y a pas de mérite à conformer ses actions au droit, à moins qu'on ne le fasse par respect pour le droit [2].

8° *Exposition des devoirs moraux comme devoirs larges.*

1) Notre propre perfection, comme fin-devoir, se compose de la *culture physique,* ou du perfectionnement de toutes nos facultés en général, comme d'autant de moyens de réaliser les fins de la raison et de la *culture morale.* Ce qui distingue l'homme des animaux, c'est la faculté de se proposer et de poursuivre un but; or le développement de tout ce qu'il y a en nous de puissance est un moyen de réaliser les fins rationnelles de notre existence : ce développement est donc un devoir, mais un devoir dans un sens large. Quant à la *culture morale,* la plus grande perfection à cet égard consiste à savoir faire son devoir par devoir, de telle façon que la loi ne soit pas seulement la règle, mais encore le mobile de nos actions. Le devoir général de cultiver les facultés morales est encore un devoir d'obligation large.

[1] Même ouvrage, p. 234-235.
[2] P. 235-237.

2) La *félicité d'autrui* se compose du *bien-être physique* et du *bien-être moral*. Quant au bien-être physique de nos semblables, c'est un devoir d'y contribuer même à nos propres dépens et sans espoir de retour. L'humanité inspire la bienfaisance; mais ce devoir admet une grande latitude, dont chacun est juge. Nul ne peut être tenu de donner tout aux autres. Quant au bien-être moral, l'obligation est un devoir purement *négatif*. Je ne puis empêcher un autre d'avoir des remords : c'est là son affaire; mais j'ai à me garder, par de mauvais exemples, de devenir pour autrui une occasion de chute, et par conséquent de souffrances morales [1].

9° *Qu'est-ce qu'un devoir de vertu?* La vertu est la force des maximes de l'homme dans l'accomplissement de ses devoirs. C'est une contrainte qu'on s'impose soi-même d'après un principe de la liberté interne, et par conséquent par la seule idée du devoir tel qu'il résulte de la loi. Les devoirs moraux se distinguent des devoirs de droit en ce que ces derniers seuls peuvent être l'objet d'une législation extérieure, et qu'on peut être matériellement forcé de les remplir, tandis que les devoirs de vertu sont des *fins en soi*, et par conséquent uniquement dictés par la loi intérieure.

La vertu n'est, quant à sa forme, qu'*une* : l'accord de la volonté avec le devoir; mais quant à la fin des actions et matériellement il y a plusieurs vertus.

Le principe suprême de la morale est d'*agir d'après une maxime de fins telle qu'elle puisse devenir loi pour tous*. Ce principe, comme impératif absolu, n'a pas besoin d'être prouvé et ne peut l'être; il peut seulement être *déduit* par la *critique* de la raison pratique comme faculté des fins, c'est-à-dire il faut seulement établir que c'est véritablement un commandement absolu, fondé dans la raison et résultant de son essence même [2].

[1] Même ouvrage, p. 237-240.
[2] P. 241-243.

10° Le principe suprême du droit est *analytique*, parce qu'il résulte de la seule analyse de l'idée de la liberté extérieure ; celui de la morale est *synthétique*, parce que, pour le trouver, il faut aller au delà de cette idée et y ajouter celle de la *fin*, dont il nous fait un devoir.

On peut dire que l'homme est *obligé* à la vertu, bien que la vertu suppose de la force et de l'énergie morale, parce qu'on doit supposer en tous la faculté de cette force. Mais cette faculté a besoin d'être cultivée, et cette force d'être acquise par la conscience de la dignité de la loi rationnelle pure et par l'exercice[1].

11° *Des conditions subjectives de la moralité.* Outre la loi morale, qui, comme inhérente à la raison elle-même, est tout objective, Kant admet des *prédispositions* naturelles, conditions subjectives de la moralité, qualités qu'il n'est pas un devoir ni un mérite de posséder, que chacun a naturellement et par lesquelles l'homme devient capable de vertu. Ce sont le *sentiment moral*, la *conscience morale* (*das Gewissen*), l'*amour des hommes* et le *respect de soi*. La conscience de ces prédispositions *esthétiques* ou de ces sentiments n'est point d'origine empirique ; mais elle suppose la loi morale et doit être considérée comme l'effet de cette loi sur l'âme. Il est évident que tous ces sentiments supposent la raison ; mais que la raison à son tour, pour devenir morale, les suppose, et que les sentiments ont besoin de sa loi pour avoir une règle, de même que sans eux cette loi serait vide et sans application.

Le sentiment moral, ou plutôt le *sens moral* est la faculté d'éprouver du plaisir ou du déplaisir, par la seule conscience de l'accord ou du désaccord de nos actions avec le devoir. Ce ne peut être un devoir d'avoir ce sentiment ou de l'acquérir ; car toute conscience de l'obligation suppose ce sentiment, qui appartient naturellement à tous les hommes ;

1 Même ouvrage, p. 243-245.

mais c'est un devoir de le cultiver, de le fortifier par l'admiration même de sa mystérieuse origine. Sans ce sentiment un homme serait moralement mort. Supprimez-le de la nature humaine, et l'humanité ira se confondre avec la brute Mais il n'y a pas plus pour le bien et le mal un *sens* particulier et dans l'acception véritable de ce mot, que nous n'avons un *sens* pour la vérité, bien que souvent on s'exprime comme si un pareil sens existait.

De même ce n'est pas un devoir d'avoir de la *conscience;* car dire qu'on doit avoir une conscience, c'est dire que c'est un devoir de reconnaître qu'on a des devoirs. La conscience morale n'est autre chose que la raison pratique elle-même, appliquée à des cas particuliers et prononçant l'éloge ou le blâme, selon que l'on a fait son devoir ou que l'on y a manqué. La conscience est un fait, une manière d'être nécessaire. Il résulte de là qu'il ne peut y avoir de conscience *erronée,* une conscience qui se trompe. On peut bien se tromper quelquefois sur le devoir, prendre pour un devoir ce qui n'est pas un devoir; mais une fois qu'un devoir a été reconnu pour tel, je ne puis plus me tromper dans le jugement que je porte sur la manière dont je l'ai accompli ou négligé. Ce qu'on appelle *manque de conscience* n'est pas l'absence de la conscience ou du jugement moral, mais un penchant à ne tenir aucun compte de ses décisions. Le crime ou l'innocence d'un individu doit être apprécié selon qu'il a agi d'après sa conscience ou non; mais chacun doit travailler à éclairer sa conscience, à rectifier ou à compléter ses idées sur le bien et le mal; à cultiver le tact moral, et à prêter une attention soutenue à la voix du juge intérieur.

L'*amour,* comme sentiment, ne peut se commander; mais la bienveillance, en tant qu'elle s'exerce par l'action, peut et doit être soumise à la loi du devoir. C'est un devoir de faire du bien aux autres autant qu'il est en nous, soit qu'on les aime ou non.

Le *respect de soi* est de même un sentiment purement subjectif, et non un devoir. Au lieu donc de dire l'homme doit se respecter lui-même, il serait plus exact de s'exprimer ainsi : la loi morale qui est en nous, nous oblige inévitablement à respecter notre propre nature, et ce sentiment involontaire est le principe de certaines actions. Mais le respect de soi n'est pas un devoir, puisque ce respect, né du respect de la loi, est nécessaire pour rendre seulement possible l'idée même du devoir [1].

12° *Principes généraux de la métaphysique des mœurs quant à la morale pure.*

Ces principes sont au nombre de trois :

1) Un devoir ne peut se fonder que sur une seule raison; la pluralité des arguments prouve seulement que la véritable preuve n'est pas encore trouvée, ou que l'on a confondu ensemble plusieurs devoirs. Les preuves morales sont fondées sur des concepts rationnels. Or un seul concept rationnel ne peut fournir qu'une seule preuve. Deux preuves supposent deux devoirs. Lorsque par exemple on dit à l'appui de la défense de *mentir*, que le mensonge peut nuire aux autres, on prouve qu'il ne faut pas leur faire de tort, et non qu'il ne faut pas mentir.

2) La différence qui sépare le vice de la vertu ne peut pas consister dans la manière différente dont une même maxime est pratiquée. Il y a entre le vice et la vertu une différence spécifique de qualité.

3) Les devoirs ne doivent pas être estimés d'après la faculté attribuée à l'homme de satisfaire à la loi; au contraire, la faculté morale doit être estimée d'après la loi, qui commande catégoriquement : c'est-à-dire que la morale ne doit pas se régler sur la connaissance empirique que nous avons des hommes, mais sur l'idée rationnelle de l'humanité.

[1] Même ouvrage, p. 246-250.

Ces trois principes sont opposés aux trois maximes anciennement reçues :

1) Qu'il n'y a qu'une seule vertu et un seul vice.

2) Que la vertu est un milieu entre deux défauts extrêmes.

3) Que la vertu, comme la prudence, s'acquiert par l'expérience[1].

13° *De la vertu en général.* La vertu est la force morale de la volonté d'un homme dans l'accomplissement de ses devoirs. La grandeur de cette force se mesure sur celle des obstacles que l'homme se crée lui-même dans ses penchants. Les vices, engendrés par des sentiments contraires à la loi, sont les monstres qu'il doit mettre son honneur et sa gloire à combattre et à vaincre. Cette force morale est la sagesse proprement dite, parce que sa fin est la fin même de l'existence de l'homme sur la terre. C'est par elle seulement qu'il est libre, sain, riche, roi; par elle il se possède lui-même.

L'idéal que la raison conçoit de la perfection morale de l'homme est indépendant de la connaissance des hommes; et quelque méritante que soit la vertu, quelque digne qu'elle soit de récompense, elle doit être considérée comme sa propre fin et comme son propre prix[2].

14° *Du principe de la distinction de la morale d'avec le droit.* Le concept de *liberté* est commun à ces deux parties de la science des mœurs. Mais il y a une liberté extérieure et une liberté interne, et les devoirs de celle-ci ont seuls un caractère moral. Deux choses sont nécessaires pour qu'il y ait *liberté interne* et par conséquent *vertu* : l'*empire de soi* et le *silence des passions*[3].

15° La vertu suppose d'abord l'*empire de soi-même;* il faut, dans son intérêt, se rendre maître de tous les mouvements de l'âme, quels qu'ils soient. Il ne suffit pas que la raison ne

[1] Même ouvrage, p. 251-253.

[2] P. 253-255.

[3] P. 255.

soit pas dominée par les passions; il faut, en tous points et quant à tous les sentiments, qu'elle tienne les rênes du gouvernement intime[1].

16° Kant donne à l'empire sur les passions le nom d'*apathie*, et il ne veut pas qu'on entende par là l'indifférence ou l'insensibilité pour les objets de nos désirs. L'*apathie morale*, selon lui, doit être l'effet du respect pour la loi.

Kant condamne ce qu'on appelle l'enthousiasme du bien, si l'on entend par là un mouvement vif et passionné. La vraie force de la vertu est calme et sans agitation : tel est l'état de santé morale. Du reste il faut éviter toute *micrologie* en morale, ce qui ne veut pas dire qu'il faille mépriser de faire son devoir dans les petites choses, mais qu'il ne faut pas voir des devoirs partout.

La vertu est toujours en progrès, et cependant elle recommence toujours et reprend constamment son œuvre. Elle est progressive en tant qu'elle est un idéal de perfection, dont il faut chercher à approcher le plus possible; mais elle recommence sans cesse, parce qu'elle est une lutte continuelle, et qu'elle ne peut devenir une habitude sans perdre son caractère[1].

Le reste de l'*introduction* se rapporte à la division de la morale comme système.

Le principe de la division, quant à la forme, doit satisfaire à toutes les conditions qui constituent la différence entre la morale et le droit; c'est-à-dire :

1° Que les devoirs de vertu n'admettent pas une législation extérieure; — 2° que la loi porte directement sur la maxime des actions et non sur les actions même; — 3° que le devoir moral doit être conçu comme un devoir large, relativement aux devoirs de droit.

Quant à la matière, la morale doit être présentée non pas

[1] P. 256.

[2] Même ouvrage, p. 255-259.

seulement comme un système de devoirs, mais encore comme un système de *fins*, de telle sorte que l'homme est obligé de se concevoir lui-même comme sa propre fin, comme un être absolu, comme un tout indépendant, et de concevoir encore ainsi tous les autres hommes.

Enfin, dans le principe des devoirs, il faut encore distinguer la matière et la forme, la légalité et la moralité, distinction d'après laquelle toute *obligation de vertu* n'est pas un *devoir de vertu :* d'où il suit qu'il n'y a qu'une seule *obligation de vertu*, qui est le respect de la loi en général, et qu'il y a autant de devoirs de vertu qu'il y a de fins morales. Il n'y a pour tous les devoirs qu'une seule et même disposition vertueuse, qui nous détermine au bien, qui communique le caractère de moralité à toutes nos actions, et qui peut s'étendre même aux devoirs de droit, sans que pour cela ceux-ci soient admis dans le système de la morale.

CHAPITRE IX.

SUITE DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MOEURS. — PRINCIPES MÉTAPHYSIQUES DE LA MORALE. — LE SYSTÈME.

Le traité de Kant est divisé en deux parties : la *morale élémentaire* et la *méthode morale*. Celle-là est subdivisée en deux livres, qui traitent, le premier, des devoirs de l'homme envers lui-même, le second, de ses devoirs envers les autres. La méthode se subdivise en *Didactique* et en *Ascétique* morales. Le tout est terminé par un appendice sur la religion comme doctrine des *devoirs envers Dieu*.

En voici l'analyse rapide :

I. MORALE ÉLÉMENTAIRE [1].

LIVRE PREMIER : DES DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS LUI-MÊME.

Introduction [2].

La notion d'un devoir envers soi semble impliquer con-

[1] *Etische Elementarlehre*, même volume, p. 266-340. — [2] §§ 1-4.

tradiction. Un devoir suppose une obligation. Or l'obligeant peut toujours dispenser l'obligé de son obligation. Si donc le sujet obligé et l'obligeant sont un seul et même sujet, il n'est pas réellement obligé. Néanmoins l'homme a bien réellement des devoirs envers lui-même; car sans de pareils devoirs, il n'y aurait pas de devoirs du tout, puisque je ne puis me reconnaître pour obligé envers autrui, qu'autant que je m'oblige moi-même, la loi partant de ma propre raison pratique. Il y a *antinomie* ici en tant que l'on prend le moi qui oblige et le moi qui est obligé dans un seul et même sens; la contradiction disparaît, si l'on considère l'homme, le même moi, sous deux points de vue différents : d'abord comme *être sensible* et faisant partie du monde animal, et ensuite comme *être rationnel* et intelligible.

L'homme, comme être sensible et raisonnable, peut être déterminé à l'action par la raison; et comme être personnel et doué de liberté, comme être intelligible, il a des devoirs envers lui-même.

Le premier livre est divisé en deux sections, dont la première traite des *devoirs parfaits* de l'homme envers lui-même, et la seconde des *devoirs imparfaits*.

La première section du premier livre se compose de trois chapitres, qui traitent des devoirs de l'homme envers lui-même comme être *animal* ou *physique*, de ces mêmes devoirs envers lui-même comme *être moral*, enfin des devoirs de l'homme envers lui-même comme *juge* né de lui-même.

Chapitre Ier. *Des devoirs de l'homme envers lui-même comme être animal*[1].

Le premier devoir sous ce rapport est la *conservation de soi comme être physique*. De ce devoir résultent :

1° *La défense du suicide volontaire*. Le suicide est un crime, même abstraction faite du tort qu'il peut faire aux autres, et quelque absurde qu'il paraisse que l'homme puisse

[1] §§ 5-9.

se faire injure à lui-même. Pour remplir ses devoirs, il faut vivre : se tuer, c'est détruire en soi le sujet de la moralité; c'est donc la détruire elle-même quant à son existence, autant que cela est possible à l'individu.

A la suite de l'exposé dogmatique d'un précepte de morale, Kant place ordinairement des questions de *casuistique* pour exercer le jugement moral. Ainsi il demande ici : le dévouement de Curtius peut-il être qualifié de suicide? Un homme injustement condamné a-t-il le droit de prévenir l'exécution par un suicide? etc.

2° *La défense de la souillure de soi par la volupté* ou par l'abus de soi; vice si honteux et si évidemment criminel, que l'on regarde comme contraire à l'honnêteté de l'appeler seulement par son nom. En se livrant à ce vice, l'homme se dégrade de sa personnalité et de sa dignité morale.

3° *La défense de l'intempérance*, indépendamment des maladies et des autres dommages qui peuvent en résulter. Se livrer aux excès de l'intempérance, c'est abdiquer par moments sa personnalité, c'est descendre au niveau des brutes. Kant place la gourmandise sur la même ligne que le vice de l'ivrognerie, et la trouve même plus dégradante.

Chapitre II. *Des devoirs de l'homme envers lui-même comme être moral*[1]. A ce devoir sont opposés :

1° *Le vice du mensonge*, qui est la violation la plus criminelle du devoir de l'homme envers lui-même comme être moral. L'infamie est la conséquence nécessaire du mensonge, indépendamment du mal qui peut en résulter. Par le mensonge extérieur l'homme devient un objet de mépris pour les autres; par le mensonge interne il devient, ce qui est plus, un objet de mépris pour lui-même : par l'un et l'autre il blesse la dignité humaine dans sa propre personne. Le mensonge dit innocent ou même inspiré par une bonne

[1] §§ 9-12.

intention, est également criminel, car ce n'est pas le dommage qu'il peut faire qui constitue l'immoralité du mensonge : c'est par un premier mensonge que le mal est entré dans le monde.

Des protestations de dévouement faites par pure politesse et qui ne trompent personne sont-elles un mensonge? Le misanthrope de Molière ne pouvait-il pas louer un sonnet détestable?

2° *L'avarice*, la ladrerie, qui ne songe qu'à posséder et à conserver les moyens de la jouissance, sans en faire usage. L'avarice n'est pas, comme le pense Aristote, l'extrême opposé à la prodigalité : elle s'en distingue essentiellement par une maxime toute différente. L'avarice n'est pas seulement une économie mal entendue, mais encore un assujétissement servile aux biens de la fortune qui sont faits pour l'homme, et par conséquent une dérogation à sa dignité comme être moral.

3° La *bassesse ou la servilité*. L'homme, considéré comme personne morale, est au-dessus de toute évaluation, parce que comme tel il est une fin en soi; il a une valeur intérieure absolue, une dignité qui le rend l'égal de tous les êtres raisonnables et un objet de leur respect. Par l'humanité qui est en lui, chacun a droit au respect de ses semblables, et il lui est défendu de rien faire qui puisse lui faire perdre ce droit. Le sentiment de sa fragilité et de sa faiblesse comme être sensible et phénoménal, ne doit en rien diminuer la conscience de sa dignité comme être moral. Il y a une *humilité légitime :* c'est celle qui résulte du sentiment de notre imperfection morale; elle est à la fois opposée à l'orgueil moral qui, faute de se comparer avec l'idéal de la moralité, s'exagère son mérite, et à cette fausse humilité qui se persuade que, par une renonciation à toute valeur propre, on se donne un mérite aux yeux du souverain juge, et qui n'est qu'une bassesse spirituelle. Mais le vice dont il

s'agit ici est une adulation hypocrite et mensongère, par laquelle on cherche à s'attirer les bonnes grâces d'un autre: c'est à la fois faire preuve de bassesse et d'hypocrisie, se manquer à soi-même et tromper autrui.

Kant termine ce paragraphe remarquable sur un des vices les plus communs, par cet apophtègme : «Quiconque se fait ver est à bon droit foulé aux pieds.»

Chap. III. *Du devoir de l'homme envers lui-même comme son propre juge, et du premier de tous les commandements*[1].

1. L'entendement pratique fournit la règle de nos devoirs, le jugement apprécie le mérite ou le démérite de nos actions, et la raison absout ou condamne. C'est ce qui constitue le for intérieur, et la conscience que l'homme a de ce for *intérieur* est ce qu'on appelle dans un sens tout spécial la *conscience* (*das Gewissen*). Ce juge intérieur de nos actions est inné dans tous les hommes : on peut l'endormir, l'étourdir un temps, mais non le faire taire à jamais ; on peut ne plus tenir compte de ses sentences, mais non s'empêcher de les entendre. Devant ce tribunal, il y a un accusateur et un accusé, ou plutôt un accusé et un juge. Ce juge, qui est l'homme intelligible, l'homme rationnel, juge à la place de Dieu, en présence de Dieu, et l'idée de Dieu est toujours implicitement renfermée dans la conscience morale. Chacun est responsable de ses actions devant ce juge intérieur, et lui doit respect et obéissance.

En toute affaire portée devant le for intérieur, il y a d'abord, avant la résolution, au moment où elle s'agite, un avertissement de la conscience, des scrupules qui ne peuvent être trop minutieusement pesés et examinés; ensuite, quand l'action est résolue, la conscience s'érige en accusateur, et en même temps paraît un avocat; dès lors il ne faut pas se prêter à une composition, il faut laisser intervenir une décision con-

[1] §§ 13-18.

forme au droit; enfin, il y a absolution ou condamnation, et dans le premier cas, pour toute récompense, la satisfaction d'avoir échappé au danger de devenir coupable, la paix de la conscience.

2. Le premier commandement, quant aux devoirs envers soi-même, est celui-ci : *Connais-toi toi-même* au point de vue moral, sonde ton cœur, descends dans ta conscience. Cet examen de soi, des replis les plus secrets du cœur, est le commencement de toute sagesse pratique. La descente aux enfers de soi est la condition de l'apothéose. Cette étude de la nature morale bannira d'abord le mépris affecté ou exagéré de soi-même et de la nature humaine; car un pareil mépris est en contradiction avec lui-même, puisqu'il ne se conçoit que par la moralité dont l'homme est capable. Ensuite cette connaissance nous empêchera de nous estimer plus que nous ne valons, et de prendre de bons sentiments et de bonnes intentions pour le fait.

Cette première partie du livre premier est terminée par un chapitre épisodique sur ce que Kant appelle l'*Amphibolie des concepts de réflexion morale*[1], ou sur l'erreur par laquelle on prend un devoir envers soi ou les autres hommes, pour un devoir envers d'autres êtres.

Rationnellement parlant, l'homme n'a de devoirs à remplir qu'envers l'homme. Si donc il croit en avoir envers d'autres êtres, c'est qu'il confond son devoir *par rapport* à eux avec un devoir *envers* ces êtres. Ce devoir prétendu peut être rapporté à des objets impersonnels ou à des objets personnels, mais invisibles et intelligibles seulement.

Si l'on dit, par exemple, que l'*esprit de destruction* de ce qu'il y a de beau dans la nature est contraire au devoir, c'est parce qu'il blesse et affaiblit un sentiment qui a une grande affinité avec le sentiment moral. De même la cruauté envers

[1] §§ 16-18.

les animaux est contraire au devoir de l'homme envers lui-même, parce qu'elle émousse et menace d'étouffer entièrement la sensibilité, principe physique de la moralité.

La religion encore, tout en nous faisant considérer tous nos devoirs comme une obéissance à la volonté divine, n'est au fond qu'un devoir de l'homme envers lui-même.

La *seconde section* du premier livre traite des *devoirs imparfaits de l'homme envers lui-même*, quant à sa fin[1].

Ces devoirs sont au nombre de deux : la *culture* ou le perfectionnement de ses *facultés naturelles* en général, et en particulier la *culture* et le développement de la *faculté morale*.

1. La culture des facultés naturelles de l'esprit, de l'âme, du corps comme moyen pour toutes sortes de fins possibles, est un devoir de l'homme envers lui-même; comme être raisonnable et libre, il ne doit pas s'en rapporter à l'instinct, mais il doit cultiver ses facultés, et les mettre toutes au service de la liberté et de la moralité.

2. La culture de la faculté morale comprend : 1° Le devoir de veiller à la pureté des sentiments et des intentions, et de se préserver de tout motif autre que le respect de la loi morale. 2° Le devoir de tendre à la perfection morale · Soyez *saints*, soyez *parfaits* : tels sont les deux préceptes à cet égard.

LIVRE DEUXIÈME : DES DEVOIRS ENVERS AUTRUI.

Ce second livre est divisé en deux chapitres. Le premier traite des *devoirs envers les autres, comme hommes en général ;* et le second, *des devoirs envers les autres suivant la diversité de leur état*.

Chapitre 1er. *Des devoirs envers les autres comme hommes en général*[2].

On peut diviser ces devoirs en ceux par lesquels nous

[1] §§ 19-22.
[2] §§ 23-44.

obligeons les autres, et en ceux qui n'ont pas cette obligation pour conséquence. L'*amour* et l'*estime* sont les sentiments qui accompagnent l'accomplissement de ces devoirs; ils doivent toujours être réunis suivant la loi, mais de telle sorte que c'est tantôt l'un, tantôt l'autre qui prédomine. Les hommes, en tant qu'ils sont unis entre eux par des lois morales, forment comme un monde intelligible, ayant son principe d'attraction et son principe de répulsion. Par la bienveillance réciproque ils sont attirés les uns vers les autres, et par le respect qu'ils se doivent, des distances convenables sont maintenues entre eux. Ce n'est qu'à ces deux conditions que peut subsister le monde moral. Le mot *amour* n'est pas pris ici dans le sens *esthétique,* comme un sentiment de plaisir qu'inspire la vue d'une perfection, sentiment qui ne peut se commander; mais comme *maxime de bienveillance,* ayant la bienfaisance pour résultat. De même l'*estime* ou le respect dont il s'agit, n'est pas ce sentiment que nous inspire une supériorité quelconque ou la vue d'une perfection morale, mais plutôt une maxime suivant laquelle nous limitons l'estime de nous-mêmes par le sentiment de la dignité humaine dans les autres.

1. *Des devoirs de bienveillance envers les autres hommes*[1].

La philanthropie pratique est un devoir universel et indépendant des qualités des personnes. Je prétends à la bienveillance de tous, tous ont donc un droit égal à la mienne. L'égoïsme, qui exclurait la bienfaisance, ou ne la réclamerait que pour soi, ne pourrait être érigé en loi universelle.

Cette bienveillance universelle est moins grande que toute bienveillance particulière; elle est d'un degré au-dessus de l'indifférence, elle embrasse tous les hommes, fait des vœux pour tous, mais comme bienfaisance elle s'exerce nécessairement à des degrés différents.

[1] §§ 26-36.

Le devoir général de la *bienveillance* comprend les devoirs particuliers de la *bienfaisance*, de la *reconnaissance*, et de la *sympathie morale*.

1° La *bienfaisance* est-elle un devoir? La bienfaisance a pour maxime de se proposer comme fin de ses actions le bien-être d'autrui. Une telle maxime est-elle fondée dans la raison? N'est-il pas plus naturel de dire : Chacun pour soi et Dieu pour tous? Ce devoir résulte, selon Kant, du désir qu'a chacun d'être secouru lui-même lorsqu'il est dans le besoin, désir qui ne pourrait être satisfait si la maxime contraire, la maxime de l'égoïsme, était érigée en loi universelle.

Faire le bien lorsqu'on est riche est à peine un mérite et trouve sa récompense dans le plaisir moral qui en résulte. La bienfaisance s'exerce le mieux en secret, et lorsqu'elle est publique, le bienfaiteur, loin de vouloir paraître obliger, doit savoir se donner l'apparence d'être lui-même l'obligé.

2° La *reconnaissance*, soit qu'elle se témoigne par des actes, soit qu'elle se borne au sentiment, n'est pas seulement une maxime de prudence, mais un devoir moral. C'est de plus un devoir sacré, en ce sens que l'ingratitude menacerait de tarir la bienfaisance jusque dans sa source. Nulle reconnaissance, si active qu'elle soit, ne peut entièrement acquitter un bienfait, parce que le bienfaiteur conserve toujours l'avantage de l'initiative. Quant à son intensité, la reconnaissance doit se régler sur la grandeur du bienfait et sur le degré de désintéressement avec lequel il a été accordé. Le moins qu'elle puisse faire, c'est de rendre les mêmes services au bienfaiteur, s'il est possible, ou à son défaut à d'autres personnes.

3° La *sympathie morale*, qui partage les joies et les douleurs d'autrui, est un sentiment naturel qui n'est ni un mérite ni un devoir, mais qu'il est un devoir de cultiver comme un moyen de bienveillance et de bienfaisance. Ce devoir prend le nom d'*humanité*. L'*humanité* peut être considérée sous

deux rapports, comme la faculté de se communiquer mutuellement ses sentiments, ou seulement comme sympathie en général, et en particulier comme compassion. Sous le premier rapport, l'humanité dépend de nous, et est un devoir; sous le second, elle est involontaire. Mais si la compassion n'est pas un devoir, s'il y a même quelque faiblesse à s'attendrir sur des maux qu'on ne peut soulager, c'est néanmoins un devoir indirect de cultiver cette disposition de notre nature.

Les vices opposés à l'amour des hommes, fruits de la haine, sont l'*envie*, l'*ingratitude*, la *joie maligne*.

1° Les mouvements de l'*envie* sont dans la nature de l'homme, et sont le produit de l'égoïsme. C'est un devoir de les réprimer et de les empêcher de devenir un vice odieux, une passion qui empoisonne notre propre cœur, et tend au moins par ses vœux à la destruction du bonheur d'autrui.

2° L'*ingratitude* semble si naturelle à l'homme qu'on peut aller jusqu'à craindre de se faire un ennemi par des bienfaits. Elle naît de l'orgueil qui se révolte de l'infériorité où nous place à l'égard du bienfaiteur un service rendu; on est facilement reconnaissant envers ses parents ou les morts, mais on l'est d'autant moins envers les vivants.

3° La *joie maligne*, celle que l'on ressent du malheur des autres, bien que directement opposée à la sympathie naturelle, toute hideuse qu'elle soit, surtout lorsqu'elle va jusqu'à contribuer au mal dont elle triomphe, n'est pas étrangère à la nature humaine. Il est assez naturel d'éprouver une sorte de plaisir à la vue des malheurs d'autrui, en les comparant avec notre propre prospérité, ou à voir les autres en proie aux mêmes souffrances que nous, ou enfin à voir tomber des hommes orgueilleux. Mais il y a loin de là à cette joie maligne, fille de la haine, qui forme secrètement des vœux pour la ruine des autres. Le désir de la *vengeance* est, selon Kant, une espèce de joie maligne. La vengeance est douce

en ce qu'elle semble une justice. Mais le droit de punir est réservé à la justice publique dans l'ordre civil, et au juge suprême, à Dieu, dans l'ordre moral. « La vengeance est à moi, » dit le seigneur. Enfin, toute *punition* dictée par la haine est illégitime, parce que nul ne peut être juge en sa propre cause. — Toutefois, si c'est un devoir de s'abstenir de toute vengeance, d'étouffer ses ressentiments, et si c'est une vertu sublime, non-seulement de pardonner les injures, mais de rendre le bien pour le mal, ce devoir ne peut aller jusqu'à nous commander un lâche abandon de nos droits et de notre dignité d'hommes et de citoyens.

2. *Des devoirs d'estime envers les autres hommes*[1].

L'*estime* ou le *respect* est la reconnaissance d'une dignité, c'est-à-dire, d'une valeur sans prix ou sans équivalent. Son contraire est le *mépris*, qui refuse à une chose toute valeur. Tout homme a droit au respect de ses semblables, et réciproquement il leur doit du respect à tous en leur qualité d'hommes, parce que l'humanité est une dignité, qui donne à chacun une valeur personnelle pour laquelle il n'y a pas de prix.

Il est contraire au devoir de *mépriser* un homme quelconque comme tel. L'homme vicieux même, bien que moins estimable, ne peut déchoir de tout droit à ce respect de l'humanité, et ne peut jamais être traité comme une simple chose. Il y a des supplices qui déshonorent l'espèce dans l'individu.

Le respect de la loi morale, qui, pris subjectivement, s'appelle sentiment moral, est identique avec la conscience du devoir. C'est pour cela que le respect de l'homme comme être moral est lui-même un devoir, et pour lui un droit auquel il ne peut renoncer. De là le *sentiment de l'honneur* dont l'expression est l'honnêteté, et qu'il n'est pas permis de blesser par le *scandale*.

[1] §§ 37-44.

L'omission des devoirs de l'amour est absence de vertu; mais l'omission des devoirs d'estime ou de respect est *vice* proprement dit; car par la négligence des premiers personne n'est offensé, tandis que par l'omission des derniers on manque à ce que l'on doit aux autres.

Les vices qui résultent de la seule omission du respect, ou qui y sont contraires, sont au nombre de trois.

1° L'*orgueil* (*superbia*), qui nous porte à nous élever au-dessus des autres, et cherche à les humilier devant nous, et qu'il faut distinguer de la juste *fierté* (*animus elatus*) par laquelle nous cherchons à maintenir notre dignité personnelle, sans manquer à ce que nous devons aux autres. L'orgueil est évidemment injuste; il est de plus vanité et folie. Mais ce qu'on a moins remarqué, c'est que l'orgueilleux est toujours au fond de l'âme porté à la *bassesse* : il trouverait tout naturel de ramper à son tour si la fortune venait à l'abandonner.

2° La *médisance* (*obtrectatio*), qu'il faut distinguer de la *calomnie*, qui, en tant que mensonge préjudiciable, peut être déférée aux tribunaux, est contraire à la morale, parce qu'en divulguant le mal sans nécessité, elle tend à affaiblir en général le respect dû à l'humanité, et par là même la moralité. Ce qui est plus odieux encore que la médisance, c'est l'espionnage appliqué à connaître les mœurs et les défauts des autres. Chacun n'a-t-il pas ses défauts? Que chacun donc veille sur les siens.

3° La *dérision* ou la raillerie offensante, l'esprit caustique, qui est bien différente de la simple plaisanterie, est une violation grave du respect que nous devons aux autres.

Chapitre II. *Des devoirs envers les autres hommes selon leur état*[1].

Ces devoirs particuliers ne sont pas au fond autant d'obligations morales, mais seulement autant d'applications des

[1] § 45.

principes généraux à des cas spéciaux et dans des situations données. Ils forment la morale appliquée, et sont étrangers à la morale pure.

A la suite de ce chapitre l'auteur traite de l'*amitié*, dans laquelle s'unissent l'amour et l'estime[1]. L'amitié est l'affection que se portent deux personnes unies par un amour et une estime réciproques. L'amitié, dans sa pureté et dans sa perfection, est du *domaine des romanciers*, tandis qu'Aristote a dit : «Mes amis, il n'y a point d'amis.» C'est que dans la vie réelle elle est sujette à de grandes difficultés, et qu'elle exige de grandes délicatesses. L'amitié, comme commerce moral, se manifestant par une confiance entière et réciproque, n'est point un idéal impossible à réaliser, si rare qu'elle soit : *rara avis in terris nigroque simillima cigno*. Le cigne noir existe çà et là.

Un dernier paragraphe est consacré aux vertus de la société[2]. L'affabilité, l'abord facile, la politesse, l'hospitalité, la modération dans la discussion, la déférence, sans être des vertus proprement dites, en sont au moins l'apparence; elles peuvent servir à rendre la vertu aimable, et ont par là même une certaine valeur morale. Est-il permis de cultiver la société des hommes vicieux? A cette question Kant répond qu'il est impossible de l'éviter entièrement à moins de quitter le monde; que d'ailleurs nous ne sommes pas juges compétents à cet égard. Il n'y a lieu à cesser tout commerce avec les hommes que lorsqu'ils affichent le vice et le mépris de l'opinion, lorsque leurs actions entraînent l'infamie.

II. MÉTHODOLOGIE MORALE.

Elle occupe un petit nombre de pages, et se divise en *Didactique* et en *Ascétique morale*[3].

[1] §§ 46-47.
[2] § 48.
[3] Même volume, p. 343-354.

1. *Didactique morale*[1].

Il résulte de la notion même de la vertu qu'elle doit être acquise, et qu'elle n'est pas innée. Elle est le prix d'un combat, d'une victoire due à la force de la volonté. De là il suit qu'elle peut et doit être enseignée, que la morale est une *doctrine*. Mais comme la science ne suffit pas, et qu'on ne peut pas aussitôt ce qu'on veut, la vertu ne peut s'acquérir que par la pratique, par l'exercice; pour cela il faut une résolution ferme et complète, qui exclut tout accommodement et toute capitulation avec le vice.

La doctrine cependant doit précéder; cette doctrine doit être méthodique et synthétique. La méthode peut être ou *acroamatique*, c'est-à-dire, procéder par la leçon directe, ou *érotématique*, c'est-à-dire procéder par interrogations; dans ce dernier cas, le maître peut s'adresser à la raison ou à la mémoire des élèves; dans le premier cas, il y a *dialogue socratique*, dans le second, simple *catéchèse*.

L'instrument doctrinal, nécessaire pour enseigner la morale à un élève encore tout grossier, est un *catéchisme* moral. Ce catéchisme, selon Kant, doit précéder celui de la religion, et être appris indépendamment du dogme, comme un tout séparé et subsistant par soi; car la religion a besoin du contrôle de la morale, et non la morale de celui de la religion dogmatique. La méthode *catéchétique* doit précéder la méthode *socratique*.

Le moyen pratique et technique de la culture morale, c'est le bon exemple du maître, joint à celui des exemples historiques et aux avertissements qui résultent de la transgression de la loi morale. Mais les exemples doivent seulement être invoqués pour montrer qu'il est possible d'obéir aux préceptes de la morale. Un homme qui ne serait ver-

[1] §§ 49-52.

tueux que par imitation, ne serait pas réellement vertueux, puisque la vertu suppose l'autonomie de la raison.

Ce paragraphe est suivi d'un modèle de catéchisation fort remarquable, mais qui se refuse à l'analyse.

2. *Ascétique morale*[1].

Les règles de l'exercice de la vertu ont surtout pour objet l'*énergie* et la *sérénité* de l'esprit (*animus strenuus et hilaris*), en raison des obstacles qu'elle doit vaincre et des sacrifices qu'elle exige souvent. Sa devise est *sustine* et *abstine*. L'ascétique morale est une sorte d'hygiène, dont le but est la santé de l'âme; mais à la santé doit se joindre quelque chose qui fasse sentir la vie : c'est l'âme toujours sereine de l'épicurien vertueux. L'ascétique monastique au contraire, inspirée par une crainte superstitieuse et par une feinte horreur de soi, n'a point pour objet la vertu, mais l'expiation; non l'expiation morale par le repentir et un redoublement de zèle pour le bien, mais une expiation par des œuvres matérielles, par des macérations, qui, au lieu de rétablir la sérénité de l'esprit, le remplissent de sombres terreurs, et au lieu de faire aimer la vertu, tendent plutôt à la faire haïr. La gymnastique morale consiste à réprimer et à discipliner les penchants naturels, et cette discipline que l'homme exerce sur lui-même, n'a de mérite qu'autant qu'avec la force de l'âme elle produit la joie du cœur et la tranquillité de l'esprit.

Dans un *addition*[2] Kant traite des devoirs envers Dieu, que d'ordinaire les moralistes ajoutent aux devoirs envers nous-mêmes et aux devoirs envers les autres. Selon Kant, on ne peut traiter de ces derniers dans la philosophie morale. Il faut distinguer les devoirs rapportés à Dieu des devoirs envers Dieu. L'homme considère toutes ses obligations comme

[1] § 53.
[2] P. 353.

des commandements de Dieu, et il se reconnaît en outre des devoirs particuliers envers la divinité, lesquels constituent la religion comme doctrine, et qui, en tant qu'ils se fondent sur une révélation, ne font point partie de la morale rationnelle.

CHAPITRE X.

RÉSUMÉ DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MOEURS ET OBSERVATIONS.

Cet ouvrage, comme on l'a vu, se divise en deux parties: la *philosophie du droit* et la *philosophie morale*. Nous n'en ferons pas le résumé détaillé; nous nous bornerons à en faire ressortir les idées principales.

I. Dans l'introduction à la *philosophie du droit*, nous ferons remarquer d'abord que l'idée du droit est fondée sur celle de la liberté : *le droit est l'exercice de la liberté individuelle limité par la liberté de tous;* ensuite que le droit philosophique est le droit fondé uniquement sur des principes *à priori*, et en tant qu'il est logiquement opposé au droit *positif* ou conventionnel; enfin que le traité du droit philosophique ou *naturel* est divisé en deux parties, le droit philosophique *privé* et le droit philosophique *public* ou *civil*.

1. Le droit *philosophique* privé est divisé en trois chapitres, dont le premier traite de la *manière de posséder comme sien quelque chose d'extérieur;* le second, de la *manière d'acquérir quelque chose d'extérieur*, et le troisième, de l'*acquisition par la sentence de la justice publique*. Les jurisconsultes remarqueront la division du second chapitre, qui, outre le *droit réel* et le droit *personnel*, admet encore un droit *personnel-réel*, lequel comprend le *droit conjugal*, le *droit paternel* et le *droit du chef de famille*. Dans la section consacrée au droit conjugal, les philosophes moralistes seront frappés de la déduction du mariage proprement dit, comme la seule forme

légitime du commerce sexuel. A la suite de ce second chapitre se trouve une section *épisodique*, dans laquelle, sous le titre de l'*acquisition idéale*, Kant traite du droit de prescription, du droit d'hérédité et du droit des morts au respect des vivants. On remarquera enfin dans ce chapitre la doctrine de Kant sur la propriété littéraire, et dans le chapitre suivant, ce qu'il dit sur le *serment* en justice, qu'il appelle une *torture morale*. Le conseil qu'il donne aux gouvernements de substituer au serment qu'ils font prêter à leurs employés au moment de leur entrée au service, le serment annuel d'avoir fait leur devoir, a plutôt l'air d'une épigramme que d'une parole sérieuse.

2. La seconde partie de la philosophie du droit, celle qui traite du *droit public*, offre plus d'intérêt. Il est traité sous trois chefs : le *droit politique* ou de cité, le *droit des gens* et le droit *cosmopolitique*.

Les principes de droit politique exposés par Kant sont en général ceux de Montesquieu, modifiés par ceux de Rousseau. Il professe la souveraineté du peuple, mais seulement comme une idée, dont il faut chercher à approcher; la politique de Kant n'admet pas comme la fin dernière de l'État le bonheur matériel, mais la dignité morale, la liberté. Toutes ces grandes idées de justice, de liberté, d'égalité, de régime constitutionnel qui forment l'esprit du dix-huitième siècle, du siècle de Voltaire, de Montesquieu, de Rousseau, et que le dix-neuvième siècle travaille à réaliser, Kant les déduit philosophiquement, en se montrant éloigné de toute exagération, de toute précipitation révolutionnaire.

Il n'admet d'autre résistance aux pouvoirs établis que celle d'une opposition constitutionnelle, et rejette le droit d'insurrection comme absurde. Il condamne comme une cause de la misère publique, les *loteries*, cette institution funeste que la France a eu la gloire d'abolir, et que l'Allemagne s'obstine à conserver. Il appelle la mendicité un brigandage, et en

demande la répression. Il s'élève contre les fondations de bienfaisance, comme favorisant la paresse et le paupérisme. Il se prononce contre l'entretien des divers cultes aux frais de l'État, tout en proclamant l'Église un besoin public. Il est pour l'inamovibilité de tous les fonctionnaires. Il appelle la noblesse héréditaire un être de raison; mais il veut qu'on la laisse subsister tant que l'opinion ne l'abandonne pas. Il veut que dans le coupable même on respecte la personnalité, et que la justice s'exerce uniquement pour elle-même, et non dans des vues d'utilité publique. Son principe doit être l'égalité, le droit du talion appliqué avec discernement. Il ne partage pas l'avis de Beccaria sur l'immoralité de la peine de mort pour crime de meurtre prémédité, mais il la veut simple et sans circonstances aggravantes. Enfin, il limite le droit de faire grâce aux crimes de lèse-majesté.

En traitant des formes politiques, il déclare qu'elles ne sont que la lettre et non l'esprit de la législation primitive. Il faut les laisser subsister tant qu'elles sont d'accord avec l'opinion générale. Il veut que les changements s'opèrent par voie de réforme; qu'ils soient l'effet d'une métamorphose de l'État, et non d'une palingénésie violente. Il termine cette partie de son ouvrage par cette déclaration remarquable que toute *convention nationale*, une fois convoquée, rentre de plein droit en possession de la souveraineté primitive.

Quant aux rapports des divers États entre eux, Kant soutient que tant qu'ils ne sont pas unis en une sorte d'association par un acte fédératif, ils sont relativement les uns aux autres dans l'état de nature, et par conséquent de guerre perpétuelle, comme l'étaient les individus et les familles avant leur réunion sous des lois communes. Et de même que ceux-ci ont le devoir de sortir de l'état de nature, et le droit de s'y contraindre mutuellement, de même c'est un devoir pour divers États de s'unir sans renoncer à leur indépendance, et ils ont le droit de s'y contraindre réciproquement. Mais

32.

réunis en convention, ils n'ont pas tous ensemble sur chacun un droit de souveraineté.

Les idées de Kant sur le *droit de la guerre* sont remarquables. Tout en reconnaissant le droit que donne la victoire, il pense qu'il ne doit pas être permis de dépouiller les citoyens d'un État envahi ; nulle guerre ne doit être une guerre de punition ou d'asservissement. Il faut la faire de telle sorte que la paix soit toujours possible. Bien qu'une paix perpétuelle soit chose impossible, il faut néanmoins y tendre sans cesse. Elle suppose l'alliance de tous les peuples, dont les rapports seraient déterminés par le droit *cosmopolitique*. Ainsi que l'état de société vient assurer l'ordre public et le droit de chacun au milieu d'une nation, ainsi le droit cosmopolitique, en assurant la paix entre les peuples, règle le droit qu'ils ont tous sur le sol commun du globe.

L'établissement de cette alliance et de cette paix universelle est la fin dernière du droit tout entier, parce que c'est par là seulement qu'en définitive est assurée, non pas seulement la possession des peuples, mais encore le *mien* et le *tien* de chacun.

3. La paix perpétuelle est la fin de la civilisation : c'est sous ce point de vue qu'est traité ce sujet dans l'écrit que nous avons analysé à la suite de la philosophie du droit. Dans cet ouvrage intéressant on a dû remarquer surtout la doctrine sur les diverses formes de gouvernement, et notamment la définition du gouvernement *républicain*.

Il y a *république* là où les trois pouvoirs s'exercent séparément, où la liberté de chacun comme homme est respectée, où règnent la liberté civile et l'égalité juridique. Il y a despotisme partout ailleurs, que celui qui gouverne soit *roi*, *noblesse* ou *peuple*. La forme républicaine peut mieux se concilier avec la monarchie représentative qu'avec la démocratie pure.

Dans ce traité, écrit au milieu des événements de la ré-

volution française, Kant a déposé ses vues principales sur les destinées à venir de l'humanité. La Providence, telle qu'elle s'exprime dans la nature des choses, a tout disposé dans l'intérêt du droit civil, du droit des gens et du droit cosmopolitique. Par la guerre au dehors, les liens des membres d'une même nation ont été resserrés; par la diversité des religions et des langues, les individualités nationales sont maintenues; la nature est contraire à la monarchie universelle, qui serait un malheur. C'est l'union et non la fusion des peuples qui est dans le plan de la Providence. Le commerce sera le moyen de cette union.

Le traité se termine par une discussion sur les différends entre la *morale* et la *politique*, question ancienne et toujours neuve, et qui est ici présentée sous son véritable jour. Nulle part ce qu'on a dit de prétendues nécessités qui forceraient l'homme d'État de sortir des voies du droit et de la morale pour mieux servir des intérêts légitimes d'ailleurs, n'a été mieux réduit à sa juste valeur que dans cet écrit. Dans l'ordre public, non plus que dans l'état privé, et là encore moins qu'ici peut-être, l'injustice, l'improbité, la déloyauté n'ont pu fonder une prospérité durable.

II. A l'occasion de la *philosophie morale*, seconde partie de la *métaphysique des mœurs*, sans revenir sur le plan de ce traité et sans nous arrêter à certaines définitions peu remarquables ou inexactes, nous soumettrons le principe fondamental de la morale de Kant à un nouvel et dernier examen. Cet examen portera sur deux points. D'abord ce principe a-t-il pu s'appliquer rigoureusement à tous les devoirs généraux qui, selon l'auteur, forment le corps de la morale, et lui-même, dans cette déduction des devoirs, n'a-t-il pas invoqué d'autres principes? Ensuite, pour demeurer fidèle à son principe suprême, n'a-t-il pas laissé en dehors des devoirs qui sont pourtant reconnus pour tels par la conscience morale actuelle? Si le principe n'est



pas à l'épreuve de cette double critique, il ne pourra pas se maintenir.

La morale, dit Kant, est la science de la vertu, et la *vertu* est la force des maximes de l'homme dans l'accomplissement de ses devoirs proprement dits, de ceux qui ne peuvent pas être l'objet d'une législation extérieure, mais qui sont uniquement dictés par la loi intérieure. Ainsi se trouveraient exclus de la morale proprement dite tous les devoirs auxquels la législation extérieure peut contraindre. Parce que le *vol*, par exemple, et la *calomnie* constituent des actes défendus par le Code et que des peines matérielles peuvent atteindre, la morale ne s'en occuperait pas? Elle se bornerait à interdire la fraude secrète et la médisance, qui échappent aux yeux et à la juridiction du magistrat? Ne vaudrait-il pas mieux dire que la morale envisage tous les devoirs comme dictés par la conscience, tandis que le droit ne comprend que ceux dont l'observation est nécessaire à l'ordre public, et dont la violation peut être punie? Ensuite la *vertu* est-elle toujours force, énergie, *virtus*, et n'y a-t-il de la moralité que lorsqu'il y a énergie morale? N'y a-t-il pas des vertus douces, accomplies sans de grands efforts, et sont-elles pour cela destituées de toute moralité? N'y a-t-il pas différents degrés de vertu, depuis la simple bonté qui est l'effet d'un naturel bon jusqu'aux efforts les plus héroïques? N'y a-t-il pas des actions simplement bonnes, d'autres belles, grandes, sublimes, et ces dernières sont-elles seules morales?

Dans l'introduction Kant reproduit son principe : *Agir d'après une maxime de fins telle qu'elle puisse devenir loi pour tous.* Voyons-en l'application. Les devoirs sont divisés en *devoirs de l'homme envers lui-même* et en *devoirs envers autrui.* Le premier devoir de l'homme, comme être sensible, est la conservation de soi, par conséquent le devoir de s'abstenir du suicide. Le suicide est un crime, parce que pour remplir ses devoirs il faut vivre. Cette raison découle-t-elle

du principe, et est-elle la seule raison contre le suicide? Il est évident qu'elle n'aurait point touché le stoïcien qui se tuait pour sauver sa liberté, et qu'elle ne découle pas nécessairement du principe; car s'il n'y avait pas d'autre raison contre le suicide, pourquoi, dans certains cas, ne se concevrait-il pas comme une loi même de la raison? Plus loin, pour un crime sans nom public, Kant fait appel à la honte, à la dignité, au sentiment. Le principe s'applique au mensonge en général, mais non au mensonge officieux, généreux, qui pourrait fort bien être érigé en loi. Le sentiment de la dignité, de la personnalité, le principe selon lequel l'homme est une fin en soi, est souvent invoqué par Kant; mais il est évident que ce principe n'est ni identique avec sa formule générale, ni une conséquence de cette formule.

Pour élargir son principe, Kant distingue entre les devoirs parfaits ou étroits et les devoirs imparfaits. Un devoir *parfait* est celui dont la violation, si elle était universelle, détruirait toute moralité et rendrait toute société impossible, celui dont le contraire ne peut pas même se concevoir comme loi universelle; un devoir *imparfait* est celui dont l'omission, érigée en loi, se concevrait bien, mais ne serait pas désirable. Nous avons déjà dit que par cette modification Kant nous adresse à un autre tribunal que la simple raison, à un élément moral spécial, au sentiment moral qui se développe par la raison, mais qui est autre chose qu'elle, qui n'est pas seulement raison pratique pure, mais raison essentiellement *morale*.

Ce qui précède suffira pour établir que le principe n'est ni seul, ni rigoureusement appliqué. Il faut encore montrer que pour y demeurer fidèle, Kant a dû laisser en dehors les grands devoirs d'abnégation de soi. Les devoirs envers les autres hommes sont des devoirs de *bienveillance* et des devoirs d'*estime*. Les premiers sont la *bienfaisance*, la *reconnaissance*, la *sympathie*, qui sont l'opposé de l'*envie*, de l'*in-*

gratitude, de la *joie maligne;* les autres sont purement négatifs et opposés à l'*orgueil*, à la *médisance*, à la *dérision*. On voit que dans cette énumération des vertus sociales il n'est question ni de l'oubli des injures et du pardon généreux (car on peut s'abstenir de toute vengeance et nourrir des ressentiments), ni du dévouement privé ou public : il est évident que le principe formel de Kant ne va pas jusque-là, bien que l'esprit général de sa morale, d'accord avec sa propre conscience et la conscience universelle, les comprenne et les recommande matériellement.

Il est à remarquer que, dans cet ouvrage, Kant reconnaît plus explicitement le sentiment moral comme disposition subjective et innée. La loi morale, selon lui, est inhérente à la raison; elle est tout objective, d'une autorité nécessaire et universelle; mais elle tire son contenu de certaines prédispositions naturelles, qui sont les conditions subjectives de la moralité, et par lesquelles l'homme devient capable de vertu. Ces prédispositions sont au nombre de quatre : le *sentiment moral* qui, dans un sens restreint, est le sentiment du plaisir et du déplaisir moral; la *conscience*, ou l'appréciation actuelle de ce qui est bien ou mal; l'*amour des hommes*, ou le sentiment de l'humanité, et le *respect de soi*, ou la conscience de la dignité humaine. Ensemble ces dispositions forment précisément ce qu'on appelle le sentiment moral en général, ou la conscience morale virtuelle, qui se distingue du *sens moral*, faculté acquise selon Kant, mais qui n'est autre chose que la conscience morale actuelle. Kant reconnaît que la conscience de ces dispositions est *à priori;* mais il ajoute qu'elle suppose la loi morale et qu'elle est l'effet de cette loi sur l'âme. Le sentiment moral suppose la raison; mais la raison, pour devenir morale, le suppose à son tour. Le sentiment a besoin de la loi pour avoir une règle, mais sans lui cette loi serait vide et sans application. Supprimez le sentiment moral, dit-il, et l'homme, malgré toute son

intelligence, se confondra avec la brute. Ainsi la raison ne suffit pas pour produire la moralité. Pour expliquer celle-ci, il faut admettre dans la nature humaine un élément spécial, une disposition particulière, par laquelle la raison devient pratique et morale. Kant le reconnaît plus expressément dans un autre ouvrage[1]. On pourrait concevoir, dit-il, un être doué d'une haute intelligence, et néanmoins entièrement destitué de moralité; si la loi morale n'était pas donnée en nous, nul raisonnement ne pourrait la produire, et nulle autorité ne pourrait nous l'imposer.

Évidemment Kant n'est pas ici d'accord avec lui-même. Dans l'origine il prétendait déduire la morale de la raison seule, indépendamment de tout fondement psychologique, abstraction faite de la nature humaine, en établissant que la raison pure est pratique comme telle; mais maintenant qu'il a fallu déterminer ce que la loi morale commande matériellement, il a été obligé de recourir à des dispositions innées, à un sentiment naturel, qui ne peut se développer qu'à la lumière de la raison, mais sans lequel la raison serait moralement stérile.

Ici encore, comme partout ailleurs, se fait sentir, dans la philosophie de Kant, l'absence d'un fondement psychologique, d'une psychologie bien arrêtée. Une morale indépendante de toute anthropologie, est impossible ou chimérique. Mais pour être fondée sur la nature humaine, la morale n'en a pas moins un caractère objectif, une valeur absolue. La morale, c'est l'ensemble des règles que la raison impose à l'homme selon la nature de ses facultés et selon sa destination, qui est elle-même déterminée par ses dispositions et par les tendances de sa nature supérieure. L'homme ne peut aspirer à une autre perfection que la sienne; mais l'humanité parfaite est elle-même ce que la raison peut

[1] Voir la *Religion dans les limites de la simple raison*, OEuvres, t. X, p. 27, note.

concevoir de plus grand après Dieu. En considérant la morale comme une chose humaine et subjective, il n'est donc pas à craindre qu'elle ne perde en dignité, en autorité, en universalité; car elle n'en est pas moins chose divine et tout objective.

NOTES ET ADDITIONS.

NOTES ET ADDITIONS.

I.

Bibliographie de l'histoire de la philosophie allemande.

Nous avons cité dans le texte (p. 31-38) quelques-uns des principaux ouvrages relatifs à l'histoire de la philosophie allemande, ceux de *Reinhold*, de *Michelet*, de *Chalibæus*. Le même sujet a été traité par M. *Fichte*, fils du célèbre philosophe de ce nom : *Charakteristik der neuern Philosophie* (Exposé caractéristique de la philosophie moderne) ; deuxième édition fort augmentée, Sulzbach, chez Seidel, 1841. 1 v. gr. in-8°; — par M. *Mirbt*, professeur à Iéna: *Kant und seine Nachfolger* (Kant et ses successeurs), Iéna 1841 ; — et par M. *Biedermann*, professeur à Leipzig : *Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit* (La philosophie allemande depuis Kant jusqu'à nos jours). Leipzig 1842, 2 vol. in-8°.

L'ouvrage de M. Fichte est une histoire critique de la philosophie moderne depuis Descartes et Locke jusqu'à Hegel. Elle est divisée en trois livres ou époques : l'époque préparatoire ou avant Kant, l'époque de Kant et de Jacobi, et l'époque actuelle, c'est-à-dire celle de Fichte, de Schelling, de Hegel. Nous donnerons ailleurs quelques extraits de cet ouvrage remarquable.

Il n'a encore paru de l'histoire de M. Mirbt qu'un premier volume. M. Biedermann reproche à ses prédécesseurs dans la même carrière d'être ou trop scolastiques ou trop superficiels, les uns n'ayant en vue que la science et ne s'adressant qu'aux savants, les autres ne donnant que les résultats de la spéculation. Pour lui, il s'est inspiré de plus haut. Son travail, dit-il, sera un essai de montrer comment la philosophie allemande, la plus récente surtout, est née et s'est développée sous l'influence de la vie et des idées du progrès ; il indiquera dans chaque système les traces de ce progrès, en même temps qu'il fera ressortir cette autre direction qui se détourne de la vie et par laquelle la philosophie allemande, plus que la pensée d'aucun autre peuple moderne, a pris une forme toute dogmatique et abs-

traite, que maintenant seulement elle paraît vouloir briser et dépouiller; son travail est destiné à seconder ce mouvement. Il a la double prétention d'être à la fois savant, solide, élevé, et pourtant accessible à tous, de satisfaire en même temps aux exigences de la science et de la spéculation, et à celles de la vie pratique. Il veut tout ensemble rendre service à la philosophie en la rapprochant de la réalité, et à la science pratique, à la vie réelle et sociale, en en montrant les vrais rapports avec la science. C'est donc moins une histoire proprement dite que M. Biedermann a voulu donner de la philosophie de son pays, qu'une critique de cette même philosophie considérée du point de vue pratique et social; et, jugé de ce point de vue, l'on ne peut disconvenir que son ouvrage ne réponde à son but.

Il se compose de huit chapitres. Le premier présente la philosophie moderne avant Kant, selon sa double direction idéaliste et sensualiste; le second expose et juge le système de Kant; le troisième celui de Fichte; le quatrième la philosophie de M. de Schelling, sous sa première forme; le cinquième celle de Hegel; le sixième celle de Herbart. Dans le septième chapitre, M. Biedermann, sous le nom de *philosophie positive*, expose la philosophie nouvelle de M. de Schelling, celle que, depuis quelques années, il enseigne à Berlin. Une conclusion générale termine l'ouvrage. Là il demande compte à la philosophie de ce qu'elle a voulu faire, de ce qu'elle a fait pour les intérêts de la vie pratique et de la culture générale, et il l'invite à s'en préoccuper davantage. De son côté, M. Michelet, de Berlin, à l'occasion de la lutte qui s'est élevée récemment entre l'école Hégelienne et M. de Schelling, a pris son histoire sous œuvre dans un écrit intitulé: *Entwicklungsgeschichte der neusten deutschen Philosophie* (Histoire du développement de la dernière philosophie allemande). Berlin 1843.

Nous devons encore citer deux ouvrages français:

Histoire de la philosophie allemande depuis Leibnitz jusqu'à nos jours, par le baron *Barchou de Penhoën*. Paris, chez Charpentier. 1836. 2 vol. in-8°.

Hegel et la philosophie allemande, ou *Exposé et examen critique des principaux systèmes de la philosophie allemande depuis Kant et spécialement de celui de Hegel*, par *A. Ott*. Paris, chez Joubert, 1844. in-8°.

Il ne nous appartient pas de juger ces écrits, et nous serions plus disposé à en relever le mérite que les défauts; nous dirons seulement qu'ils sont loin de rendre le nôtre superflu. Celui de M. Barchou offre une lecture aussi intéressante qu'instructive. Il considère les divers

systèmes qui se sont succédé en Allemagne comme s'étant engendrés les uns les autres, et comme formant ensemble un tout organique, à peu près comme une plante dont toutes les parties, sorties d'un même germe, participent à un même principe de vie. C'est là une image familière à l'école de Hegel, mais qu'une étude approfondie de l'histoire ne confirme pas. Rien n'est plus essentiellement différent que ne le sont les systèmes de Kant et de Hegel et pour le fond et pour la méthode; et l'on a beau interposer entre eux les philosophies de Fichte et de Schelling, la différence s'explique, mais sans s'atténuer ou s'évanouir. Il y a filiation sans doute, mais une filiation purement historique, accidentelle et non nécessaire dans le même sens que le tronc sort de la racine, les branches du tronc, et le fruit de la fleur.

L'ouvrage de M. Ott contribuera beaucoup à mieux faire comprendre la philosophie de Hegel en France; mais il l'a conçu et exécuté dans un intérêt didactique plutôt que critique et historique, dans l'intérêt d'un système plutôt que dans celui de la philosophie en général. C'est pour cela qu'il s'est spécialement attaqué à Hegel, et qu'il n'a consacré à ses prédécesseurs que quelques pages. La philosophie de Hegel n'est pas la philosophie allemande. D'autres systèmes n'ont cessé de régner à côté du sien, avec moins d'éclat sans doute, mais avec une égale autorité.

On n'indique pas ici les écrits qui traitent de quelque partie de la philosophie allemande. Ils seront inscrits ailleurs, chacun à sa place.

Nous devons enfin citer l'excellent *rapport* de M. de Rémusat à l'*Académie des sciences morales et politiques*, précédé d'une introduction sur les doctrines de Kant, de Fichte, de Schelling et de Hegel. Paris, chez Ladrange, 1845.

II.

Anecdote de la vie de Kant.

(Addition à la page 44.)

Un jour, au rapport de Jachmann (p. 54), Kant donna mal son cours, parce qu'il manquait à l'habit d'un de ses auditeurs un bouton sur lequel il avait en parlant l'habitude de fixer ses regards. Wasianski (p. 29) cite un trait semblable. Le soir, dans le crépuscule, en méditant sur sa lecture, il avait coutume de reposer son regard sur une tour du voisinage. Les peupliers étant venus peu à peu, en grandissant, à lui dérober cette vue, il en fut tellement contrarié qu'il n'eut de repos que ces arbres ne fussent coupés.

III.

(Addition à la page 47.)

Rixner a publié un recueil de mots profonds et de traits d'esprit, sous le titre : *Weisheitssprüche und Witzreden aus Hamann's und Kant's Schriften.* Amberg, 1828, in-8°.

IV.

Portrait de Kant par Herder.

(Addition à la page 50.)

Pour achever de caractériser Kant, nous reproduisons ici le portrait qu'a tracé de lui un grand écrivain, qui fut à la fois son élève et son adversaire. «J'ai eu le bonheur, dit Herder, de connaître un philosophe qui fut mon maître. Il avait conservé dans l'âge mûr la vivacité et la gaîté du jeune homme. Son front ouvert, tout en annonçant le grand penseur, était le siége d'une paix inaltérable. La parole la plus riche de pensées coulait de ses lèvres avec abondance. Il avait de l'esprit, des saillies, de l'*humour,* et ses leçons étaient aussi intéressantes que nourries de science. Avec le même esprit qu'il mettait à exposer et à commenter Leibnitz, Wolf, Hume, Kepler et Newton, il accueillait et appréciait les ouvrages nouveaux alors de J. J. Rousseau, son *Emile,* sa *Nouvelle Héloïse;* mais il revenait toujours à l'observation de la nature et du cœur humain. Les hommes, les peuples, les sciences physiques et mathématiques étaient les sources d'où il tirait principalement la matière de ses leçons et de sa conversation. Il s'intéressait à tout ce qui mérite d'occuper la curiosité humaine. Nul intérêt de parti, de gloire ou d'ambition ne prévalait chez lui sur l'amour de la vérité et de la science. Ennemi de toute espèce de despotisme, il invitait ses disciples à penser par eux-mêmes. Cet homme, que je ne puis nommer qu'avec la reconnaissance la plus vive et la vénération la plus profonde, est Emmanuel Kant.» (Herder, *Metakritik.*)

V.

(Addition à la page 81.)

Kant avait une grande prédilection pour Rousseau. Ses biographes rapportent que la première lecture de l'*Emile* l'attacha si fort, qu'elle

le retint pendant plusieurs jours de sa promenade ordinaire. Le portrait de Rousseau était le seul qui ornât son appartement.

VI.

Détails extraits de la théorie générale du ciel.

(Addition à la page 57.)

« Cette doctrine (celle que l'auteur a exposée dans la première partie de ce traité) nous donne de l'œuvre de Dieu une idée digne de lui. Si la grandeur de notre système planétaire, où la terre n'est qu'un point imperceptible, est déjà faite pour exciter notre admiration, quel sera notre étonnement si nous considérons cette multitude de mondes qui remplissent la voie lactée? Mais cet étonnement demeure sans expression à la pensée que toutes ces vastes réunions d'étoiles ne sont elles-mêmes que l'unité d'un nombre inconnu de systèmes, qui ensemble ne sont encore qu'une partie d'un plus grand système. Et dans cette progression indéfinie, comment se faire une idée de l'ensemble? C'est un abîme d'immensité où l'esprit se perd et se confond. Le théâtre où Dieu se manifeste doit être infini comme lui. »

Kant termine cette première partie de l'ouvrage par une conjecture que la découverte d'Uranus vint justifier. De la loi de l'excentricité progressive des planètes, il inféra qu'il devait y avoir entre Saturne et la moins excentrique des comètes des corps célestes d'une nature plus analogue à celle de ces astres errants.

Dans le huitième chapitre de la seconde partie, Kant cherche à justifier son système contre les objections théologiques. « La sagesse qui éclate partout dans le plan de l'univers, nous force d'y reconnaître partout l'intervention de Dieu. La question est seulement de savoir si cette intervention est de tous les instants, en admettant que la matière est tout à fait sans loi et sans propriété, ou si de toute éternité Dieu n'a pas donné à la nature des lois et des propriétés conformes au plan de l'Univers, et qui ensuite, par leur seule action, auraient constitué les mondes. Dieu est dans les deux systèmes; dans l'un et l'autre il conserve seul le gouvernement du monde; mais le second est à la fois plus vraisemblable et plus digne de l'Être infini; il est plus religieux, en ce qu'il rend la nature plus dépendante de l'intelligence divine. Dans le premier système la matière n'obéit à la main toute-puissante qui la gouverne que contrainte et comme malgré elle; dans le second, la nature obéit simplement aux lois que Dieu lui a primitivement imposées. »

La Théorie du ciel parut d'abord anonyme et se répandit peu. On retrouve à peu près les mêmes pensées dans les *Lettres cosmologiques* de Lambert, qui les conçut de son côté. L'ouvrage de Lambert parut en 1761, et fut traduit en français par Mérian en 1770. Kant ne vit dans cet accord de Lambert avec lui qu'une preuve de plus en faveur de la vérité de sa doctrine.

VII.

(Additions à la page 63).

Il y a dans le deuxième chapitre des *Observations sur le beau et le sublime* des morceaux que La Bruyère ne désavouerait pas. Nous n'en citons qu'un trait, qui tient à la morale de l'auteur. « La véritable vertu, dit Kant, est fondée sur des principes, qui sont d'autant plus nobles qu'ils sont plus généraux. Ces principes reposent sur un sentiment qui est dans tous les cœurs, le sentiment de la beauté et de la dignité de la nature humaine. La première est le principe d'une bienveillance universelle, la seconde celui d'un universel respect. La complaisance et la compassion ne sont que des vertus secondaires : elles sont belles et aimables; mais la vraie vertu, celle qui est fondée sur des principes, est seule grande et sublime. Le sentiment de l'honneur et de la bienséance est encore moins moral que la sympathie, et n'a que les dehors de la vertu. »

Le troisième chapitre de ce même traité est plein de traits comme ceux-ci : La femme peut pleurer dans le malheur; l'homme ne doit verser que des larmes généreuses. — Si la plus grande injure que l'on puisse adresser à un homme, est de le traiter de menteur, le reproche d'impudicité est le plus sanglant outrage que l'on puisse faire à une femme. La pudeur est un secret de la nature et un supplément nécessaire aux principes. — La modestie, compagne inséparable des vertus de la femme, est une sorte de naïveté, de noble simplicité, le caractère le plus certain du mérite.

VIII.

Bibliographie de la philosophie de Kant.

(Addition à la page 77.)

I. *Ouvrages de Kant par ordre chronologique.*

1747.

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. Pensées sur la véritable évaluation des forces vives.

1754.

Untersuchung der Frage, ob die Erde, in ihrer Umdrehung um die Achse, einige Veränderungen erlitten habe. Examen de la question de savoir si la terre, dans sa rotation autour de son axe, a subi quelques changements.

Die Frage ob die Erde veralte, physikalisch erwogen. Examen de la question de savoir si la terre vieillit.

1755.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Histoire naturelle et théorie générale du ciel.

Meditationum quarundam de igne succincta delineatio.

Principiorum primorum cognitionis metaphysicæ nova dilucidatio.

1756.

Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens im Jahre 1755. Histoire et description du tremblement de terre de l'an 1755.

Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen. Observations sur les tremblements de terre qui ont eu lieu récemment.

Monadologia physica.

Einige Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde. Observations pour servir à l'explication de la théorie des vents.

1758.

Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe. Nouveau système du mouvement et du repos.

Ueber Swedenborg. Sur Swedenborg.

1759.

Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus. Essai sur l'optimisme.

1762.

Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren. La fausse subtilité des quatre figures syllogistiques.

1763.

Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. Essai d'introduire la notion des grandeurs négatives dans la philosophie.

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes. Le seul principe possible d'une démonstration de l'existence de Dieu.

Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral. Recherches sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale.

1764.

Versuch über die Krankheiten des Kopfes. Essai sur les maladies de la tête.

Betrachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Considérations sur le sentiment du beau et du sublime.

1765.

Programmes de ses cours sur la géographie physique et sur la philosophie.

1766.

Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik. Rêves d'un visionnaire expliqués par les rêves de la métaphysique.

1768.

Vom ersten Grund des Unterschiedes der Gegenden im Raum. Du premier principe de la différence des situations dans l'espace.

1770.

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.

Kant's und Lambert's philosophische Briefe aus den Jahren 1765-1770. Lettres philosophiques de Kant et de Lambert.

1775.

Von den verschiedenen Racen der Menschen. Des diverses races humaines.

1781.

Kritik der reinen Vernunft. Critique de la raison pure.

1783.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Prolégomènes pour toute métaphysique future.

Une critique de l'ouvrage de Schulz, intitulé : *Instruction sur la morale pour tous les hommes.*

1784.

Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Idées pour servir à une histoire générale dans des vues cosmopolites.

Beantwortung der Frage : was ist Aufklärung? Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières?

1785.

Une critique des idées de Herder sur la philosophie de l'histoire.

Ueber die Vulkane im Monde. Sur les volcans de la lune.

Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks. Sur l'illégitimité de la contrefaçon des livres.

Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace. Définition de l'idée d'une race humaine.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Fondements d'une métaphysique des mœurs.

1786.

Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte. Commencements probables de l'histoire de l'espèce humaine.

Une critique du principe du droit naturel selon Hufeland.

Was heisst sich im Denken orientiren? Qu'appelle-t-on s'orienter dans la spéculation ?

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Éléments métaphysiques de la science naturelle.

1788.

Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie. De l'usage des principes téléologiques dans la philosophie.

Kritik der praktischen Vernunft. Critique de la raison pratique.

1790.

Kritik der Urtheilskraft. Critique du jugement.

Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. Sur une découverte selon laquelle toute critique nouvelle de la raison serait devenue superflue.

Ueber Schwærmerey und die Mittel dagegen. Sur l'enthousiasme visionnaire et ses remèdes.

1791.

Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee. Sur la non-réussite de tous les essais philosophiques de Théodicée.

Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolf. Sur les progrès de la métaphysique depuis Leibnitz et Wolf.

1792.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. La religion dans les limites de la simple raison.

Ueber den gemeinen Spruch : das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis. Sur l'opinion vulgaire : cela peut être juste en théorie, mais ne vaut rien dans la pratique.

1794.

Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung. Quelques observations sur l'influence de la lune sur le temps.

Das Ende aller Dinge. La fin de toutes choses.

Ueber Philosophie überhaupt. De la philosophie en général.

1795.

Zum ewigen Frieden ; ein philosophischer Entwurf. Projet philosophique d'un traité de paix perpétuelle.

1796.

Zu Sömmering, Ueber das Organ der Seele. Observations sur le traité de Sömmering sur l'organe de l'âme.

Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie. Du ton suffisant qui s'est récemment élevé en philosophie.

Verkündigung eines nahen Abschlusses eines Traktates zum ewigen Frieden in der Philosophie. Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie.

1797.

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Éléments métaphysiques du droit.

Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Éléments métaphysiques de la morale.

Ueber ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. Du prétendu droit de mentir par humanité.

1798.

Der Streit der Facultäten. L'antagonisme des facultés.

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Anthropologie pratique.

1800.

Logik. La logique, publiée par Jäsche.

1802.

Physische Geographie. Géographie physique, publiée par Rink.

1803.

Pädagogik. La pédagogique, publiée par Rink.

L'édition complète des œuvres de Kant, publiée par Rosenkranz et Schubert, renferme en outre des lettres de Kant à divers, écrites de 1760 à 1800, et des fragments tirés de ses manuscrits.

II. Si l'on classe les ouvrages de Kant depuis la publication de la première Critique, d'après leur contenu, on obtient l'ordre suivant :

1° *Pour la philosophie théorique :*

La *Critique de la raison théorique pure*, Riga 1781.

L'auteur en donna une seconde édition en 1787, avec des modifications et des additions. Les quatre éditions subséquentes, dont la dernière parut à Leipzig en 1818, offrent toutes le texte de la deuxième ; malheureusement elles sont déparées par des fautes d'impression souvent grossières. Dans l'édition des œuvres complètes, on a réimprimé exactement le texte primitif, en y ajoutant, sous forme d'appendice, les additions de la seconde édition.

La *Critique de la raison pure* a été traduite en latin par *Born* (*Kantii opera ad philosophiam criticam*, etc., 3 vol., Lips. 1796, 8°) ; en anglais, par un anonyme (*Kants critik, an investigation of pure reason*, Lond. 1838, 8°) ; en français, par M. Tissot (Critique de la raison pure, 2e édit., 2 vol. Paris, 1845).

Les *Prolégomènes pour toute métaphysique future*, 1783.

Cet ouvrage a été traduit en latin par Kunhardt, sous le titre : *Prolegomena metaphysices futuræ;* Helmstadt 1797. C'est une véritable introduction à la Critique, par laquelle nous conseillons de commencer l'étude de cette philosophie, et dont, pour cette raison, nous avons donné l'analyse avec celle de la Critique elle-même.

Éléments métaphysiques de la science de la nature. 1786.

C'est une application de la critique à la physique générale, en tant que celle-ci repose sur des principes *à priori.*

La *Logique*, publiée d'après le manuscrit de l'auteur, par Jäsche en 1801.

Après ces quatre ouvrages, il faut placer ici quelques petits écrits qui offrent un grand intérêt. Tel est celui qui est intitulé : *Qu'est-ce que s'orienter dans la spéculation*, 1786 ; et celui qui a pour titre : *D'une prétendue découverte selon laquelle toute critique nouvelle de la raison serait devenue inutile par une critique ancienne*, 1791. Dans le premier de ces écrits, Kant défend contre Jacobi les principes

de la critique quant à l'usage de la raison dans les questions qui vont au delà des choses sensibles. Le second est dirigé contre Eberhard, qui avait prétendu que la philosophie de Leibnitz renfermait une critique suffisante.

En 1791, l'académie des sciences de Berlin proposa cette question : *Quels ont été les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibnitz et Wolf?* Kant traita ce sujet qui le touchait de si près, dans un écrit qui ne fut publié que l'année même de sa mort.

Le morceau intitulé : *De la philosophie en général*, qui servit d'abord d'introduction au résumé que le professeur Sigismond Beck publia des ouvrages de Kant (1794), n'est que la reproduction des idées principales déjà exposées dans la préface de la *Critique du jugement*.

Deux petits écrits de polémique terminent cette série. Ils parurent tous les deux dans la feuille mensuelle de Berlin, année 1796. Le premier, qui est intitulé : *Du ton suffisant qui s'est récemment élevé en philosophie*, est dirigé contre Jacobi qui opposait à la philosophie spéculative la philosophie du sentiment et du savoir immédiat. Le second porte le titre : *Annonce de la prochaine conclusion d'une paix perpétuelle en philosophie*. Il est à l'adresse de George Schlosser, qui, homme fort distingué du reste et beau-frère de Gœthe, s'était élevé avec une extrême violence contre la philosophie critique.

Tous ces petits écrits se trouvent réunis dans le premier volume des Œuvres complètes.

On peut encore ranger dans cette première classe des œuvres de Kant celui qui est intitulé : *De la non-réussite de tous les essais philosophiques de Théodicée*, 1791, et que nous avons analysé.

Cette série se termine par l'*Antagonisme des facultés*, 1798, un des derniers écrits de Kant, dont la préface nous a fourni d'intéressants détails sur sa vie, et où il plaide la cause de la philosophie proprement dite contre les prétentions et les objections de la théologie, du droit et de la médecine.

2° *Pour la philosophie pratique.*

Les fondements de la métaphysique des mœurs. 1785.

La critique de la raison pratique. 1787.

On annonce comme devant paraître prochainement une traduction en français de ces deux écrits par M. Barni, à Paris chez Ladrange.

La métaphysique des mœurs, ou principes métaphysiques du droit et principes métaphysiques de la morale. 1797.

Cet ouvrage a été traduit en latin, en partie par G. L. König (*Elementa metaphysica juris doctrinæ*, Gotha 1800); en anglais, par J. W. Semple (*The metaphysic of ethics*, 1836); en français, par M. Tissot (*Principes métaphysiques de la morale*. 2e édit. 1838; *Principes métaphysiques du droit*).

La religion dans les limites de la simple raison, 1792.

Cet ouvrage a été traduit en français par M. Trullard (Paris 1841).

A ces ouvrages il faut ajouter la *Pédagogique*, publiée par Rink en 1803, et divers petits écrits tels que: *De l'Illégitimité de la contrefaçon littéraire*, 1785; — *Du lieu commun: cela peut être juste en théorie, mais ne vaut rien dans la pratique*, 1793; — *Du droit prétendu de mentir par humanité*, 1797.

3° *Pour l'esthétique et à la téléologie.*

La critique du jugement, 1790.

4° *Ouvrages relatifs à l'anthropologie et à la philosophie de l'histoire.*

Kant s'est occupé à plusieurs reprises de la question de la pluralité des races humaines, d'abord dans l'écrit intitulé: *Des diverses races des hommes*, 1775; ensuite dans *La détermination des caractères d'une race humaine*, 1785; enfin dans le fragment qui a pour titre: *De l'usage des principes téléologiques en philosophie*, 1788.

Le morceau *Sur l'organe de l'âme*, 1796, fut écrit à l'occasion d'un ouvrage du célèbre anatomiste Sœmmering sur cette matière.

Le principal ouvrage de Kant sur l'homme est son *Anthropologie pratique*, 1798, qui donne une haute idée de sa connaissance des hommes et de la société.

C'est ici la place de divers écrits qui se rapportent plus ou moins directement à la philosophie de l'histoire: *Idée d'une histoire générale dans des vues cosmopolitiques*, 1784; — *Qu'entend-on par lumières?* 1784; — *Critique de la première partie des idées de Herder*, 1785; — *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, 1786; — *De la fin des choses*, 1795; — *De la question de savoir si le genre humain est constamment en progrès*, 1798; — *De la paix perpétuelle*, 1795.

A ces ouvrages se rattachent les *Leçons sur la géographie physique*, publiées avec l'autorisation de l'auteur, par Rink, en 1802.

III. *Ouvrages relatifs à la philosophie de Kant.*

On peut consulter sur cette philosophie, outre les ouvrages qui embrassent toute la philosophie allemande, et en faisant un choix parmi le grand nombre d'écrits énumérés dans le *Manuel* de Tennemann :

1° En langue allemande :

J. Schultz, *Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft*, 2 v. Königsberg 1789. — Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, 2 vol. Leipsig 1790. — Neeb, *System der kritischen Philosophie*, 2 vol. Bonn 1795-1796. — Kiesewetter, *Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der kritischen Philosophie*, 4e édit. Berlin 1824. — Mellin, *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, 6 vol. Leipzig 1797-1803. — Les tomes 11 et 12 de l'édition des Œuvres complètes publiée chez Voss à Leipzig, le premier renfermant, avec une *Biographie* de Kant par M. Fr. W. Schubert, des *lettres*, des *déclarations* et des *fragments* tirés des papiers laissés par Kant ; le second, une *Histoire de la philosophie de Kant* par M. Charles Rosenkranz.

2° En langue latine et en français :

L'article *Kant*, par Stapfer, dans la *Biographie universelle*. — Schmidt-Phiseldek, *Philosophiæ criticæ expositio systematica*, 2 vol. in-8°. Copenhague 1796-1798. — Charles Villers, *Philosophie de Kant*, Metz 1801. — Schœn, *Philosophie transcendantale*, Paris 1831. — M. de Rémusat, *Essais de philosophie*, Paris 1842 (les essais IV et V dans le t. I). — M. Cousin, *Leçons sur la philosophie de Kant*, t. I, Paris 1842. — Le même, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, faisant partie de la Bibliothèque-Didier, Paris 1846 (1re série, t. IV et V).

IX.

(Addition à la page 122.)

« Hume a soutenu avec raison que nous ne concevons pas rationnellement la possibilité de la causalité ou d'une connexion telle entre l'existence d'une chose et celle d'une autre, que celle-ci soit nécessairement posée par celle-là. J'ajouterai que le raisonnement ne nous fournit pas davantage la notion de substance ou d'un sujet conçu comme n'étant pas lui-même l'attribut d'une autre chose ; que nous ne pouvons pas même nous faire une idée de la possibilité d'un pareil sujet, bien que l'on en fasse usage dans le système de l'expérience ;

que nous ne saurions pas plus comprendre la communauté d'être des choses, leur action réciproque, en ce qu'on ne conçoit pas comment des choses différentes peuvent exercer les unes sur les autres une influence mutuelle, et comment des substances, qui ont chacune leur existence propre, dépendent nécessairement les unes des autres. Et cependant je suis loin de considérer ces notions comme uniquement tirées de l'expérience, et de prétendre expliquer la nécessité avec laquelle elles s'imposent, par l'imagination ou par l'habitude. J'ai montré, au contraire, que ces mêmes notions, avec les principes qui se fondent sur elles, nous sont données antérieurement à toute expérience; qu'elles ont une valeur objective, mais seulement dans le domaine de l'expérience.

« Ainsi donc, quoique nous n'ayons pas rationnellement la moindre idée de la liaison des choses, et que nous ne puissions concevoir comment elles peuvent exister comme substances, ou agir comme causes, ou être ensemble en communauté d'existence comme parties d'un tout réel; quoique les phénomènes puissent encore moins nous faire connaître ces rapports, néanmoins l'idée en existe dans l'entendement, puisque par le jugement nous établissons des rapports entre les notions, un rapport de substance dans les jugements *catégoriques,* un rapport de causalité ou de conséquence dans les jugements *hypothétiques,* enfin un rapport de communauté dans les jugements disjonctifs. Puis nous savons *à priori* que nous ne pourrions avoir aucune connaissance réelle d'un objet, si nous ne nous le représentions comme déterminé d'une de ces manières, c'est-à-dire soit comme *substance,* soit comme *cause*, soit comme espèce. Nous comprenons parfaitement la possibilité, la nécessité même de classer les phénomènes sous ces concepts, et de faire de ceux-ci les principes de toute expérience » (Prolégomènes, §§ 27-28).

Par là-même, continue Kant, se trouve résolu le problème de Hume. Dans la forme des propositions hypothétiques est donné *à priori* le rapport de deux idées, dont l'une est l'antécédent ou le principe, l'autre le conséquent ou la conséquence. D'un autre côté, l'observation, en nous montrant que tel phénomène est constamment suivi de tel autre, nous fournit l'occasion d'appliquer le concept de ce rapport. Je conçois donc très-bien l'idée de cause comme nécessaire pour constituer l'expérience, bien que je ne conçoive pas comment une chose peut être une cause, le concept de cause n'apparaissant dans aucun objet, mais étant seulement la condition de l'expérience (Prolégomènes, § 29). Cette solution du doute de Hume, si différente

de la sienne, restitue à la fois aux concepts purs, aux catégories, leur origine *à priori*, et aux lois générales de la nature leur valeur comme lois de l'entendement, mais en en bornant l'usage aux seuls objets de l'expérience, de telle sorte pourtant qu'elles ne relèvent pas de l'expérience, mais que l'expérience relève d'elles.

X.

(Addition à la page 128.)

L'idéalisme transcendantal.

De même que l'âme n'existe pour moi que comme objet de l'expérience interne, de même les choses extérieures n'existent que comme objets de l'intuition sensible. J'ignore ce qu'elles sont en elles-mêmes, comme je ne sais pas ce que l'âme est en soi. Les corps existent hors de nous, dans l'espace, tout aussi sûrement que j'existe moi-même dans le temps. Mais comme l'espace et le temps, formes subjectives de l'intuition, rendent seules l'expérience possible, il s'ensuit que les corps, comme phénomènes, n'existent pas comme tels hors de ma pensée, et que l'âme, comme objet de la conscience, n'existe pas dans le temps et en dehors de mon intelligence (Prolégom., § 49).

Par cette doctrine, Kant croit avoir détruit l'idéalisme ordinaire. « Les choses, dit-il, existent réellement dans l'espace, en tant qu'objets de l'expérience. Car si l'espace n'est qu'une forme de ma sensibilité, il est cependant tout aussi réel que je le suis moi-même, et il ne reste plus alors qu'à s'assurer de la vérité empirique des phénomènes. Si, au contraire, l'espace et les phénomènes existaient hors de nous, la réalité des objets extérieurs ne reposerait sur d'autre preuve que notre perception. » En d'autres termes, les conditions de toute intuition étant en moi, c'est là précisément la garantie de la vérité de l'expérience.

XI.

(Addition à la page 175.)

Les catégories de Kant.

On entend ordinairement par catégories les caractères fondamentaux des choses ou les chefs les plus élevés et les plus généraux sous lesquels on puisse les classer. On sait que Pythagore, le premier, essaya d'en faire l'énumération, et qu'Aristote les réduisit à dix. Pour être de véritables catégories, ces idées doivent être irréductibles,

nettement distinctes et déduites selon une même règle, un même principe; il est de plus bien entendu que l'énumération en doit être complète. Kant a fait la critique de la table d'Aristote; la sienne, à son tour, a été l'objet de beaucoup d'observations. On lui a surtout reproché d'en avoir exclu le temps et l'espace. Cette exclusion résultait du système de Kant, selon lequel l'espace et le temps sont des intuitions pures et se rapportent à la sensibilité, tandis qu'il entend par catégories les concepts purs de l'entendement, les formes générales et innées auxquelles l'entendement subordonne et selon lesquelles il juge toutes choses. Un autre reproche qu'on a fait à Kant, est de n'avoir considéré les catégories que du point de vue subjectif. Ces objections, et d'autres encore s'adressent moins à sa table des catégories qu'à sa philosophie en général. Mais on peut encore attaquer cette liste dans l'esprit même de la philosophie dont elle fait partie.

Kant a trouvé les catégories, les concepts purs, qui sont la condition *à priori* de toute expérience, dans les formes diverses des jugements. Dès lors, n'est-il pas étrange qu'il n'ait pas avant tout, comme le fit depuis Fichte, consulté la forme générale de tout jugement? En procédant ainsi, il aurait vu que tout acte du jugement suppose l'idée d'existence, de substance, de réalité, et alors toutes les autres catégories n'auraient été qu'autant de déterminations premières de la catégorie suprême. Dans son examen de la *Logique transcendantale*, M. Cousin a réduit les trois formes de la *qualité* à une seule, l'affirmation; de même, dans les catégories de *relation*, il a montré que la cause et l'action réciproque né sont qu'une seule et même matière, diversement appliquée; enfin que les idées de substance et d'existence, qui sont distinctes dans la liste de Kant, sont réductibles l'une à l'autre. Voy. *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, 1re série, t. V (Paris 1846), p. 140. On peut aussi consulter l'article *Catégories*, de M. Barthélemy-Saint-Hilaire, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

XII.

(Addition à la page 330).

Voici comment s'exprime sur la dynamique de Kant, M. Rosenkranz, dans la préface placée en tête du t. V des Œuvres complètes, p. 8: « Par sa *dynamique*, Kant a ruiné entièrement la philosophie atomistique, bien qu'il n'ait pu se résoudre à admettre la pénétrabilité absolue de la matière. Pour comprendre toute l'importance de

la dynamique de Kant, il faut se rappeler que sans elle la *construction* de la matière, telle que l'a pressentie Schelling, aurait été impossible. Aussi Schelling s'en est-il fort occupé dans ses *Idées pour servir à une philosophie de la nature,* principalement dans le livre II, chap. 5 à 7. Kant a raison, au fond, bien qu'ici encore il n'ait pas su s'élever entièrement au-dessus du dualisme. Il comprenait parfaitement les défauts de la philosophie corpusculaire; il accordait la solution chimique absolue et prétendait néanmoins sauver l'impénétrabilité. Herbart, qui l'a vivement attaqué sur ce point (*Métaphys. gén.*, I, p. 508), a dit avec raison que les successeurs de Kant avaient à se décider pour ou contre l'impénétrabilité. Mais quoi que Kant puisse laisser à désirer dans cette partie, ici encore il a montré la bonne voie. »



TABLE DES MATIÈRES

DU PREMIER VOLUME.



Page.

PREMIÈRE PARTIE.

RÈGNE DE L'IDÉALISME CRITIQUE ET TRANSCENDANTAL.

PHILOSOPHIE DE KANT.



ERRATA.

Page 63, effacez le renvoi à la note VIII. — Page 175, au bas de la page, lisez : note XI. — Page 330, au bas de la page, lisez : note XII.

FIN DU PREMIER VOLUME.

